

SISTO TERAN (h.)

APROXIMACIONES A LA DOCTRINA TRADICIONAL

LAS BELLAS LETRAS Y LA FILOSOFIA -
FILOSOFIA Y DEPORTE - FILOSOFIA Y
METAFORA - DIFUSION DE LA FILOSOFIA -
ORIGINALIDAD, TRADICION Y PROGRESO
EN FILOSOFIA



ROLDAN, Editor

APROXIMACIONES
A LA DOCTRINA TRADICIONAL

DE ESTA OBRA SE HAN IMPRESO 25 EJEMPLARES ESPECIALES SOBRE PAPEL EXTRA VENCEDOR BOND NUMERADOS DEL I AL XXV.

*Es propiedad del autor.
Queda hecho el depósito que
marca la ley.*

Nº 0240

SISTO TERAN (H.)

APROXIMACIONES A LA DOCTRINA TRADICIONAL

LAS BELLAS LETRAS Y LA FILOSOFIA -
FILOSOFIA Y DEPORTE - FILOSOFIA Y
METAFORA - DIFUSION DE LA FILOSOFIA -
ORIGINALIDAD; TRADICION Y PROGRESO
EN FILOSOFIA



1935

LIBRERIA Y EDITORIAL "LA FACULTAD"
JUAN ROLDÁN Y CIA.
FLORIDA 359 - BUENOS AIRES

AL LECTOR

Tiene este libro la unidad que le comunica el fin perseguido en sus diversos ensayos constitutivos. Ese fin no es otro que el de aproximarse a la doctrina tradicional.

Mediante la expresión “doctrina tradicional”, queremos referirnos puramente a la sabiduría de Santo Tomás, en particular a la sabiduría filosófica del Doctor Angélico, tan indispensable —porque verdadera— sobre todo en esta época de absoluta confusión intelectual y de completa subversión de los valores.

Y al llamar “aproximaciones” a los ensayos que componen esta obra, descubrimos que el designio común que los inspiró, fué el de procurar, —sin mayor aparato y dentro de una holgada libertad de movimientos—, una serie de ilustrativos contactos con la filosofía aristotélico-tomista.

Como la modestia del proyecto no nos condenaba a una realización trivial, hemos tratado que los contactos tuviesen la suficiente intensidad como para suministrar por lo menos una información seria y de interés, aunque obligadamente fragmentaria.

Con este propósito de acercarnos a la gran tradición filosófica de la humanidad, pusimos en práctica el primero de los diez y seis consejos pro *acquirendo scientiae thesauro*, atribuídos según toda probabilidad a Tomás de Aquino. De acuerdo a una de las variantes, habríase formulado en los siguientes términos este primer precepto para adquirir el tesoro de la ciencia: *Ut per rivulos, non statim, in mare eligas introire, o sea: “Entra al mar por los arroyuelos, no al instante”*.

Hemos así arrancado de pequeños y mediterráneos cursos de agua, venidos de rumbos diferentes, y los fuimos explorando sin prisa y con amor, pasando a tributarios cada vez mayores y descendiendo gradualmente hasta parar en el imponente océano.

Es cierto que, quien sólo se aproximó al mar y contempló su soberbia desde algunos puntos de la costa, no lo conoce como el que lo ha cruzado hundiéndose en su inmensidad.

Pero, con todo, ello resulta preferible a no haber salido jamás de tierra adentro; y natural es que, dicha proximidad, engendre o avive siquiera, el deseo de una prolongada travesía.

Si al cabo de las páginas de este libro, algún lector se resuelve a la marítima expedición, esto es, si atraído por los destellos dispersos que hayamos conseguido reflejar de doctrina tan maravillosamente equilibrada y coherente, traducción fiel y adecuada de la realidad, determina abordarla de un modo integral y en las propias obras del Aquinatense y de sus más eminentes expositores y continuadores, a buen seguro que no se arrepentirá, y nuestro empeño no habrá quedado sin fruto a su respecto.

A su respecto, advertimos, porque en cuanto personalmente nos atañe, ya recibimos la recompensa que esperábamos: sentir multiplicársenos las fuerzas para admirar, profundizar y propagar esa incomparable doctrina que salvó a nuestro espíritu del caos. Escribe, —dice San Agustín en sus "Soliloquios"—, a fin de que sintiéndote padre, cobres ánimo: ut prole tua fias animosior. Tal nos ha ocurrido mientras en circunstancias más bien desfavorables nacían silenciosamente estos ensayos de los que ahora nos desembarazamos para que corran la suerte que les esté reservada.

Villa Nougés, Tucumán, 7 de marzo de 1934.

CAPITULO I

LAS BELLAS LETRAS Y LA FILOSOFIA

La poésie est une philosophie.

TAINE, "Essai sur Tite Live".

Atribúyese a Carlyle esta sentencia: Profundizad bastante, encontraréis la música dondequiera. Recordándola, escribe un filósofo que más exacto sería decir: Ahondad, hallaréis la filosofía en todas partes. Este juicio, ¿solamente se explica por la obsesión de quien vive suspendido el ánimo en su especulación predilecta? ¿O es posible, por ejemplo, desentrañar filosofía de una obra literaria cuyo autor nunca fué filósofo profesional? En caso afirmativo, ¿cuál sería el objeto del finísimo trabajo de disección?

He aquí el tema de este ensayo que un título indeliberadamente presuntuoso encabeza.

Por cierto que él presupone la no comunión con el escepticismo corriente que considera a la filosofía, al menos en su parte más elevada y característica, —la tan injustamente denigrada **filosofía primera**—, como una vana y engañosa prosopopeya, como una mera colección de poemas a veces sin gran dosis de poesía.

Si participáramos, en efecto, de la generalizada propensión —signo patente del profundo rebajamiento de la inteligencia en los tiempos modernos— "a mirar la filosofía como una especie de **rêverie** superior y liberal en la que cada uno resume a su agrado, en algunas vistas sobre el mundo, su experiencia individual y su personalidad" ¹; si admitiéramos con Pear-

son y tantos otros que el metafísico es un poeta, frecuentemente un gran poeta, que, sin embargo y por desgracia, no se reconoce tal y pretende vestir sus imaginaciones con el indumento de la razón, no debiera sorprendernos ni preocuparnos el descubrir filosofía en la literatura o viceversa, desde que el poeta y el filósofo serían hermanos gemelos, "si es que no la misma cosa" según lo insinúa don Miguel de Unamuno².

Pero, por nuestra parte creemos que el metafísico no es un "poeta que ha errado su vocación", y abrigamos el convencimiento de que la filosofía, sobre todo la metafísica, lejos de constituir una enfermedad del lenguaje, "la tierra donde florecen las palabras sin sentido", es ciencia en la acepción aristotélica del vocablo: **cognitio certa per causas**, conocimiento infranquible "que fija el espíritu en la estabilidad absoluta de las necesidades inteligibles". Más aún: sostenemos que "si la filosofía no es una ciencia, y la ciencia naturalmente suprema, no es absolutamente nada"; afirmamos con la doctrina peripatética que la metafísica es la ciencia perfecta, que si bien exige el máximum de esfuerzo intelectual, no por eso deja de ser demostrativa por excelencia ya que explica la causa necesaria de lo que enseña, en tanto que las llamadas ciencias positivas se limitan —según veremos en un capítulo posterior— a registrar los hechos sin revelarnos por qué se originan así y no de otro modo.

Puesto que distinguimos la obra filosófica de la artística, de la pura literatura, ha podido interesarnos la elucidación del asunto propuesto.

Al abordarlo, no olvidemos que se trata de escudriñar únicamente la producción del mero hombre de letras, no la del filósofo que, para volverse accesible o para seducir al profano, recurre a los medios literarios,

pues entonces, quitada la sutil envoltura artística, nos damos en el acto con la pulpa filosófica elaborada de acuerdo a las reglas del pensamiento abstracto.

Es lo que ocurre con el magnífico "*De rerum natura*". Lucrecio, desafiando la no ignorada dificultad de ilustrar en versos latinos las oscuras investigaciones de la Grecia,

Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta

Difficile illustrare latinis versibus esse,

emprendió en la calma de las noches estrelladas, la tarea de buscar imágenes brillantes, expresiones felices, para convertir a su ilustre amigo Memmio a la filosofía de Epicuro, sabio por quien profesaba una admiración realmente desmedida: *deus ille fuit, deus...* En la intención de Lucrecio, la filosofía desempeñaba en su poema el papel principal, mientras que las gracias de la poesía sólo servíanle para cautivar al vulgo neutralizando la aridez de aquella. Uso —decía— del suave idioma de las musas, así como el médico dora con miel el borde de la copa en que ha de administrar al niño enfermo la amarga poción reparadora.

LA INDESTRUCTIBLE DIMENSION FILOSOFANTE

Para los que pensamos que la filosofía (ciencia) y la literatura (arte) pertenecen a dos órdenes —que diría Pascal— perfectamente distintos, al pronto nos causa extrañeza el intento de discernir una filosofía en la obra de quien la ha concebido con la preocupación absorbente, tiránica, de crear belleza, y no la de

lanzarse a la suprema y áspera inquisición de la verdad.

Sin embargo, el literato, en cuanto hombre y como hombre selecto, es, en cierta medida, filósofo: ha debido interesarse por las cuestiones más trascendentales que espontánea e ineludiblemente se plantean a nuestro espíritu y dar a las mismas una respuesta expresa o implícita.

El anhelo de conocer, no sólo las razones inmediatas sino también las causas más elevadas de las cosas, es característico del hombre a quien Schopenhauer llama exactamente "animal metafísico". Tan natural con relación al alma humana es este deseo de saber, —apunta Santo Tomás³— como lo es con relación al cuerpo el deseo de delectarse en los placeres de la comida y del amor físico. Y Aristóteles observa que aprender no es un placer exclusivo de los filósofos; los demás hombres participan de él aunque en menor grado⁴.

Precisamente lo que realza nuestra superioridad dentro de la creación, es ese tormento de lo infinito que nos acucia sin tregua, esa avidez indomable de alcanzar las razones primeras. Declararlas incognoscibles, es ya una filosofía. Mala filosofía, pero filosofía al cabo: de todas maneras es necesario al hombre filosofar, decía el Estagirita en un famoso dilema. Veintitrés siglos más tarde, Ortega y Gasset confirma: "no es posible raer de la mente humana su dimensión filosofante"; "querámoslo o no, nunca podremos renunciar a la inquietud de las últimas verdades". Si la pertinacia de Catón el Censor contribuyó a la destrucción de Cartago, no hay cuidado de que el *censeo metaphysicam esse delendam* del pensador sueco Hägerström, acabe con la filosofía primera por la sencilla razón que

nos da Meyerson: *l'homme fait de la métaphysique comme il respire*⁵.

El hombre de letras, pues, como todo individuo de mérito, en cualquier terreno que lo sea, tiene su filosofía según lo expresaba Renan al presentar al público una obra capital —“*L'Intelligence*”— de Taine.

Esa filosofía, expresa o implícita, en virtud de la unidad esencial del espíritu humano, tiene que reflejarse obligadamente en la obra artística.

La distinción de los órdenes, de que hablábamos, no significa una separación absoluta que sería contraria a tal unidad: la verdadera obra literaria se forja con todas las potencias del alma, emana tanto de la sensibilidad como del pensamiento lúcido del escritor, a menos que éste degrade las bellas letras a la ínfima condición de pueril pasatiempo, de “juego del vacío en el vacío”.

Que el artista deba tener como exclusivo fin la perfección y belleza de su obra, no quiere decir que, para producirla, tenga que despojarse previamente de sus ideas filosóficas, tarea irrealizable por otra parte, ya que ellas se adhieren íntimamente a su propia humanidad. Es evidente que, en la obra literaria, no las hallaremos expresadas abstractamente, en lenguaje puramente intelectual; pero, con tacto, podremos descubrirlas resplandeciendo en las imágenes y signos materiales que constituyen su traducción animada y visible.

La poesía no es sino la adivinación de lo espiritual en lo sensible, expresada ella misma en lo sensible. Como el metafísico, el poeta persigue también lo espiritual, si bien de diferente manera y con un objeto formal distinto; aquél orientado hacia la contemplación de la verdad, éste hacia la delectación de la belle-

za. El uno capta lo espiritual en una idea y por la más abstracta intelección, el otro lo entrevé en la carne y por la punta misma del sentido que la inteligencia aguzza; el uno sólo goza de su bien apartado en las regiones eternas, el otro lo encuentra en todas las encrucijadas de lo singular y de lo contingente; la filosofía primera se dedica a la caza de las esencias y definiciones, la poesía a la de toda pasajera forma reluciente, a la de todo reflejo de un orden invisible⁶.

Mientras el historiador refiere hechos particulares, narra, por ejemplo, los actos de Alcibíades, el poeta —dice Aristóteles— impone nombres propios a nociones generales. (En efecto, tal hace Shakespeare con los celos en "Othello", Molière con la hipocresía en "Tartufe"). Por tanto, —concluye el Estagirita—, la poesía es algo más filosófico y más serio que la historia, ya que la poesía se ocupa preferentemente de lo universal y la historia de lo singular⁷.

Entre las bellas letras y la vida superior del pensamiento, no media, pues, una muralla infranqueable. Ahondando en aquélla, daremos con la preciosa veta filosófica, aunque al separar lo inteligible del elemento sensible que en armonioso maridaje engendran el goce estético, perdamos ese goce y aniquilemos la obra artística como tal.

"Toda la filosofía no se encuentra aislada en Barbara y Baralipton", decía Boutroux al ser recibido en la Academia. "En nuestro país de Francia —agregaba—, en el cual las bellas letras consienten la profundidad y donde el espíritu geométrico es amigo del espíritu de fineza, tal novela, tal pieza de teatro, tal poesía, tal libro de historia, tal discurso político o forense, tal obra de ciencia, por la luz penetrante que

proyecta sobre el destino y la naturaleza del hombre, es, sin ninguna duda, al mismo tiempo que un trabajo científico o literario, una manera de meditación filosófica. ¿Quién se atrevería a negar que una filosofía se exhala de la risa de Molière o de la experimentación de Claudio Bernard?"

Justamente, Brunetière dedica un largo párrafo en su "**Histoire de la Littérature Française classique**", a la "filosofía" de Molière. ¡Qué ha de sorprendernos! si hasta en la carcajada enorme de Rabelais discierne una filosofía de contornos definidos, que establece como postulado la bondad de la naturaleza; opone la infalibilidad de sus instintos a cualquier intento de encauzarlos; y levanta, frente a la eterna moral del esfuerzo y del sacrificio, una otra que la contradice en todos sus puntos y que adecuadamente resume el precepto único de la abadía de Thélème:

Fais ce que voudras.

Y el P. J. de Tonquédec, el crítico de la doctrina de la inmanencia, el destinatario de una conocida e importante epístola de Bergson sobre la evolución creadora, el sesudo autor de la "**Critique de la Connaissance**", ¿no nos habla acaso de la filosofía latente que ambula por la obra de Gilbert Keith Chesterton, el más caprichoso, el más ondulante, el más inasible, el más enigmático de los humoristas?

"Si la literatura es seria, implica —decía Renan— un sistema (?) sobre las cosas divinas y humanas". Y para Unamuno hay por lo menos tanta filosofía en Goethe como en Hegel. "Las coplas de Jorge Manrique, el Romancero, el "**Quijote**", "**La vida es sueño**", la "**Subida al Monte Carmelo**", implican una intuición del mundo y un concepto de la vida, **Weltanschauung and Lebensansicht**".

Dentro de este orden de ideas ha podido disertarse sobre el tomismo de Dante, sobre la filosofía de Cervantes, de Lamartine, de Dostoïevsky, de Baudelaire, de Loti, de tantos otros hombres de letras.⁸ Ha podido asimismo Renouvier, uno de los jefes del neocriticismo, "el Kant francés", consagrar un volumen entero a extraer una filosofía de la obra genial e incoherente, estupenda y desmesurada de Hugo, príncipe de las letras a quien suele achacársele "incapacidad de pensar". Y Paul Valéry, que declaraba en sus "Entretiens" con Lefèvre, no pertenecer al gran linaje filosófico⁹, ha podido, sin embargo, ser afiliado por Thibaudet al bergsonismo; e incluido entre filósofos profesionales en la última edición de "La philosophie contemporaine en France" de Parodi, donde se cita el admirable "Eupalinos". Todavía más: Sertillanges recuerda en las notas técnicas al tratado de mayor vuelo metafísico de la "Suma Teológica", el agnosticismo del autor de "La Jeune Parque", su triste filosofía marcada por "la gran Ausencia", que, en ciertos momentos, excita por contraste el estremecimiento de lo divino.

Hemos recordado hace un instante a Pierre Loti. Apresurémonos a decir que no debe provocar nuestra irónica sonrisa la palabra filosofía aplicada al autor de "Aziyadé", a ese prodigioso evocador de exóticas visiones, cuya sensibilidad exquisita superaba en mucho a la envergadura intelectual, y que premeditadamente se había desterrado con voluptuoso abandono en el mundo de los colores, de los sonidos y de los perfumes. Un crítico tan juicioso y estimable como Giraud¹⁰, encuentra que la obra de Loti, inspirada por la nostalgia de la fe perdida y el terror del *grand mystère d'épouvantement*, de la muerte ubícua e inexorable, sugiere una filosofía determinista para la cual el

hombre, las civilizaciones, las razas, las religiones, son fenómenos como los demás, regidos por las mismas leyes necesarias, arrastrados por la misma universal corriente, predestinados al mismo total y definitivo aniquilamiento. Menos mal que corona esa desoladora doctrina una noción de lo incognoscible que siquiera admite la simple posibilidad de fundar la esperanza cristiana, sin cuya promesa —como escribe el propio incrédulo peregrino de "Jerusalem"— todo no es sino vaga agitación en las tinieblas, *remuement de larves en marche vers la mort*, hormigueo de larvas en caminar despiadado hacia la muerte.

EL CONTENIDO FILOSOFICO SUBYACENTE Y LOS GENEROS LITERARIOS

Por lo pronto, muy errados andaríamos con relación a ese contenido, si creyéramos poder extraer, de la obra del mero hombre de letras, un "sistema" filosófico coherente, con sus afirmaciones lógicas y estrechamente encadenadas, una de esas construcciones abstractas que suelen edificar, usando de rigor técnico, los filósofos de profesión.

No. En la generalidad de los casos, sólo es posible exprimir de la obra literaria conceptos filosóficos descosidos, dispersos; y, al buscar su trabazón, débese proceder con especial cuidado para no introducir entre los mismos un nexo fingido o arbitrario. Hablar de "sistema" sería entonces extremar las cosas, como lo es también hacerlo a propósito de las verdades del sentido común. Posee el sentido común, la solución cier-

ta de los grandes problemas filosóficos, pero de una manera confusa y asistemática; no puede clasificar sus afirmaciones y subordinarlas en un cuerpo de doctrina; ni siquiera sospecha las dificultades, las contradicciones aparentes que van a surgir de la aproximación de esas nociones elementales que le parecen tan simples ¹¹.

Tampoco cabe esperar una respuesta a todos los problemas fundamentales.

Si es verdad que hasta se ha llegado a descubrir "en compendio y por adelantado la reñida polémica en torno a la subjetividad u objetividad del valor" ¹², en cierto diálogo del "Troilus and Cressida" de Shakespeare, difícilmente, como bien se comprende, podrán ni ser aludidas en la obra literaria una serie de cuestiones que revisten innegable importancia, pero cuyo interés escapa al que no haya pasado por un largo noviciado en las severas disciplinas filosóficas. Tal ocurre con no pocos temas metafísicos.

Por el contrario, los problemas de la filosofía moral, entrañando una preocupación humana más directa y punzante, predominan en el subsuelo de la obra artística, permitiéndonos desprender de ella una manera de concebir la vida, de resolver las cuestiones que se plantean sobre nuestro fin postrero, sobre la naturaleza, valoración y reglas de nuestros actos, sobre los deberes que conciernen a nuestro bien y al ajeno.

Nada más natural, por último, que la obra literaria nos permita inferir la orientación estética, la concepción que del arte y de sus primeros principios se ha formado el escritor. "Es posible componer un tratado de estética afirmativa sin más documento que la obra de arte que nos dejaron las pretéritas culturas, pues en esa obra está implícita la teoría que guió, cons-

ciente o inconscientemente, a los creadores de la forma peregrina" ¹³.

¿Inconscientemente?— Sí, porque a veces el autor ignora los conceptos filosóficos sedimentados en su propia obra de arte. No siempre el hombre de letras los conoce, y dándose cuenta cabal de ellos, los encubre a designio observando el precepto de Renan, para quien la maestría del escritor reside en tener una filosofía y en ocultarla, de modo que el lector vea los arroyos que embellecen el paraíso mas no los hontanares de donde brotan.

Aunque a primera vista parezca extraordinario que pueda darse el caso de un hombre de letras sin conciencia clara y distinta de la filosofía subyacente en su obra, trátase, no obstante, de un fenómeno común, en orden al cual vale la pena de registrar los siguientes testimonios:

"Con frecuencia se me pinta, —manifiesta Rabindranath Tagore—, como filósofo, con la idea equivocada de que he recibido instrucción especial y técnica en filosofía, lo cual no es verdad. No es posible negar que, como ocurre con la mayor parte de los escritores, los pensamientos y sentimientos expresados en mi obra, tienen su fundamento filosófico. Pero ese fundamento, ese cimiento, está necesariamente oculto para el morador de la casa, y se requiere una educación profesional para conocer su estructura y constitución. Me ha resultado curioso descubrir, leyendo la obra de un catedrático de la India, que yo, poeta inveterado, poseo una filosofía oculta bajo mi poesía. Pero esto no debe causar sorpresa, porque en la India la filosofía fluye disuelta en la atmósfera espiritual del pueblo y yo mismo al fin me he dado cuenta de que, inconscientemente, he venido desde el principio amoldando mis

pensamientos y mi vida a la enseñanza filosófica de los Upanishads" ¹⁴.

¿Acaso sé yo cuál idea traté de expresar en el "Tasso" decía Goethe a sus contertulios en la noche del 6 de mayo de 1827. Me preguntan "qué idea pretendí encarnar en mi "Fausto". ¡Como si yo mismo lo supiera y pudiese declararlo"! ¹⁵

Ahora bien, entre los diferentes géneros literarios objetivamente considerados, esto es, con prescindencia de la profundidad y vigor del escritor, se puede quizá distinguir una mayor o menor capacidad para servir de receptáculo a la filosofía. Ejemplifiquemos:

La crítica no es hoy mirada ya, sino por excepción, con el desprecio de Lamartine —*puissance des impuissants*— o de Flaubert, que la reputaba el último peldaño de la literatura, inferior al acróstico. Casi nadie la rebaja a una subalterna vigilancia en la república de las letras, ni la reduce a "camarista de las musas". Por el contrario, se la ha constituido en dignidad, alcanzando una importancia y amplitud insospechadas.

Desde luego, la crítica empalma con la filosofía en la estética; debe afirmarse en una filosofía del arte. No puede limitarse a suministrarnos una obra artística, una variante o reproducción de la que considera: "La crítica de una obra poética no puede ser otra poesía. Lo que en el poeta está como sentimiento y como imagen tiene que estar en la crítica como concepto y teoría" ¹⁶. El crítico no es *artifex additus artifici* sino *philosophus additus artifici*, sostiene Benedetto Croce ¹⁷.

Además, ¿cómo el crítico no ha de tener una filosofía —dice Henri Massis— si la literatura es una

encuesta permanente sobre el hombre y el objeto de la crítica es todo lo que atañe al hombre? ¿Cómo no ha de tenerla quien, si no lleva, al igual que Taine, el propósito definido de "hacer de la crítica literaria una investigación filosófica"¹⁸, al menos no deja escapar la oportunidad que le brindan obras y autores, para emitir, siquiera sea concisamente, sus ideas fundamentales acerca de los más elevados problemas?

El trabajo del crítico —opina a su vez Ramón Fernández— ha de prolongar la conciencia del poeta, remontándose a la reflexión analítica. Y sin recurrir a los conocimientos filosóficos no es posible analizar debidamente las disposiciones del autor; la manera cómo aprisiona la realidad, percibe las cosas u omite percibir las; el "clima" de la obra; el colorido de los sentimientos; el mecanismo del pensamiento tomado en su momento inicial; los tipos humanos; las creencias implicadas en tal visión del mundo, etc. De ahí que, para el distinguido autor de "Messages", la crítica filosófica ni es un ejercicio artificial ni una superfetación, sino la consecuencia natural, inevitable de la crítica moderna.

Entre las formas de la crítica, destácase por su plenitud de vida, agilidad y eficacia, el ensayo, que, a pesar de sus antecedentes lejanos es el más moderno de los géneros, habiendo encontrado "verdaderamente su época en este tiempo de anarquía intelectual y artística, de vulgarización de la cultura, de curiosidad hacia las ideas y de discusión universal". La índole del ensayo es mixta: sucesor en cierto modo de la antigua poesía didascálica, "que en tiempos más positivos habla en prosa", caracterízale —según Andrenio¹⁹— el fondo didáctico, la materia intelectual, el tratarse de conocimiento y no de ficción, la substitución del mé-

todo científico por el procedimiento literario. "El ensayo es una filosofía popular y literaria, que casa la meditación con el sueño y la viste de metáforas, como hacen los poetas con sus ficciones. Los mejores ensayistas son poetas de las ideas y de la historia".

El apólogo, la parábola, la sátira, la epístola, nos aproximan a la ética, y toda filosofía moral presupone una metafísica o se resuelve en ella.

El novelista, al dar revestimiento carnal e infundir el soplo de la vida a los problemas de que está tejida nuestra existencia, no puede generalmente prescindir de juzgarla, de interpretarla, de atribuirle un sentido, lo que importa ya apreciar su valor, sugerir una manera de usarla, señalar rumbos. "El alma de los personajes, el choque de sus pasiones, no nos interesan a menudo sino en la medida en que aclaran el significado mismo de la existencia". Aunque la novela no se proponga sostener ni siquiera formular una tesis, por su desenlace, por la simpatía acordada a determinado protagonista, por las reflexiones que encierra, por su tonalidad general, hasta por sus propios silencios ("en moral como en crítica, el silencio es una opinión"), traicionan las preferencias doctrinales del autor, la "filosofía latente, tanto más activa cuanto más discreta"²⁰.

Con la técnica y procedimientos de la novela, pero sin apartarse de la verdad histórica, en nuestro tiempo se multiplican las biografías y cunden las vidas de hombres más o menos ilustres. André Maurois —a quien debemos un "Shelley," un "Disraeli" y un "Byron"— hace notar, en su ensayo "Aspects de la Biographie", que, voluntaria o involuntariamente, la biografía toca a la moral como ningún género literario, porque nada tiene más influencia sobre la con-

ducta humana que el conocimiento de los actos de otros hombres, y porque la verosimilitud del relato, la certeza que experimenta el lector de la realidad de los personajes, acrecienta esa influencia. "Quien emprende una biografía, aunque fuese el más amoral de los escritores, aunque tuviese horror a la sola palabra moral, propone, quiéralo o no, una regla de vida fundada en los ejemplos individuales".

En cuanto a la poesía dramática, por cierto que no ofrece dificultad el hallazgo de conceptos filosóficos en esa forma relativamente moderna que se conoce bajo la denominación de teatro de ideas, a lo Ibsen, a lo François de Curel, a lo Bernard Shaw. Se dramatizan allí las abstracciones, exhibiéndose desnudas las ideas generales, cuya discusión directa constituye lo esencial, absorbiendo la mayor parte de la obra.

Censúrase al teatro de ideas, la carencia de acción, que infringe la ley primordial del género. Pero no le faltan defensores como Paul Souday, quien arguye: lo que exalta al espectador es la lucha, el conflicto y la curiosidad del desenlace; y en el drama más exclusivamente filosófico hay también lucha y conflicto entre las ideas en presencia, de suerte que el auditorio tiene el interés de marcar los golpes y puede palpar ante las vicisitudes de la disputa, que acaba con el triunfo de uno de los antagonistas²¹.

En el teatro tradicional, más propiamente literario, a lo Shakespeare, a lo Molière, a lo Corneille, a lo Racine, la filosofía "sólo está discretamente sugerida y el estudio de las pasiones es lo que ocupa la escena"; el pensamiento se implanta en la acción dramática, a la que cede el primer plano. Esa filosofía recóndita, —según una distinción sumaria²² a la que, sin embargo, no le falta fundamento—, se relacionaría, en la

tragedia, con el problema del sentido de nuestra vida terrenal, agitado por el golpear de las pasiones en el corazón humano; en la comedia, con el problema de la naturaleza del hombre, planteado por el estudio de los caracteres subrayados hasta lo típico; en los misterios y dramas religiosos populares (que surgen en nuestros días como lo demuestran las piezas de Ghéon, de Brochet, y las representaciones de "Passionspiel" en Oberammergau, de "Jedermann" en el atrio de la catedral de Salzburgo, de "The green pastures", en pleno Broadway), con el problema de nuestro eterno destino, de las aspiraciones de nuestra alma inmortal.

OBJETO DE LA EXPLORACION FILOSOFICA EN LA OBRA ARTISTICA

Delicado es el trabajo requerido para poner al descubierto la médula filosófica de la obra literaria; y austero, por añadidura, pues ahoga el placer estético al disociar lo que en el arte es inseparable. Quien lee el "De rerum natura" como si estudiase una monografía sobre las hipótesis cosmológicas de Epicuro, no puede experimentar, al mismo tiempo, la delectación que la belleza poética produce.

La belleza, sin duda, implica una relación armónica entre el ser y el espíritu. Es verdad que, como sólo la inteligencia se abre a la infinidad del ser, por más importante que en la percepción artística resulte la fiesta de los sentidos y de la imaginación, —"preludio obligatorio pero insuficiente"—, no hay placer estético si la facultad de conocimiento no goza también

en cierto modo: **pulchrum respicit vim cognoscitivam**²³. Es cierto que, concerniendo esencialmente a la inteligencia, la belleza percibida provoca "esa curiosa impresión de plenitud intelectual por la que nos parece estar henchidos de un conocimiento superior del objeto contemplado". Sin embargo, —y ésto es capital—, la percepción de lo bello nos deja impotentes para aprehender y expresar por nuestras ideas ese objeto contemplado, y para "hacer obra de ciencia a su respecto". Cabe así admitir la conocida definición de Kant: "bello es lo que agrada universalmente y sin concepto", si la entendemos en el sentido de que la contemplación artística, sin dejar de ser intelectual, no nos procura un conocimiento actualmente expresable en conceptos.

Desarrollando la enseñanza tomista en esta materia, dice Loubers²⁴ que nuestra inteligencia, arraigada en un alma substancialmente unida al cuerpo, no se apodera fácil y directamente sino de las esencias de las cosas materiales, despojándolas de sus diferencias individuales, de todo aquello que puede volverlas personales y vivientes. En una palabra: la inteligencia humana tiene por objeto primordial, inmediato, perfectamente adaptado a su mirada, la esencia abstracta, universal de las cosas materiales. No obstante, cuando la inteligencia se encuentra en presencia de una obra bella, de una obra en la cual la forma (en su acepción metafísica de principio propio de inteligibilidad de toda cosa) resplandece a través de las calidades materiales, entonces ya no se aleja de lo concreto, ya no arroja las apariencias sensibles a la penumbra, ni extrae la esencia de los caracteres que la individualizan. Por el contrario, en los colores y en los sonidos, en las particularidades de la imagen, lee sin trabajo el contenido

de la idea, aspira el ser mismo de la cosa. En tal caso, deviene intuitiva como la inteligencia angélica; y desembarazada de sus cadenas, ya no discurre ni razona, no reflexiona para formarse una idea o formular una representación del objeto que capta, sino que se desaltera con facilidad y abundancia en la fuente del ser. De ahí que la emoción estética transporta, encanta nuestra inteligencia, pero el goce de ella es inefable, no pudiendo simultáneamente traducir su conocimiento en conceptos.

En síntesis: si bien el goce de la contemplación artística es, antes que nada, intelectual, la intuición de la belleza está en el extremo opuesto del conocimiento de la verdad científica: en la percepción de lo bello, la inteligencia aprisiona lo inteligible en lo sensible y por lo sensible, sin discurso ni abstracción. En el instante en que para abstraer y razonar abandonamos la contemplación del objeto artístico en su intuición sensible, ahuyentamos también el goce estético.

Si el hechizo se rompe cuando la inteligencia emprende su labor discursiva, ¿con qué fin otear en la profundidad de la obra literaria, en vez de dejar a la inteligencia que, apartada de su habitual esfuerzo de abstracción, goce apaciblemente de la claridad del ser, "como el ciervo bebe en el manantial de agua viva?"

No, evidentemente, para aprender filosofía en la obra de arte.

No, tampoco, para perseguir toda delectación estética, movidos por un rigorismo jansenista o por una severidad a estilo de la que Platón usó con los poetas en su "República". El exquisito deleite que el arte produce, desprende al hombre de los placeres puramente materiales que le son comunes con la bestia, y nos conduce, *dulciter et suaviter*, a las delectaciones

más profundas y más nobles del espíritu. No se puede vivir largo tiempo sin delectación, de suerte que, proscribiendo las del espíritu, se cae en las corporales como enseña Tomás de Aquino siguiendo al Filósofo ²⁵. Porque el placer estético aviva las potencias más generosas del alma humana y despierta la aspiración de las grandes cosas, ha llegado a sostenerse, —contra los Rousseau, los Tolstoï, los Brunetièrre—, que todo verdadero arte encierra una fecunda simiente de moralidad.

Una primera utilidad consiste en que, mediante esa penosa labor de disección, se pone al desnudo el centro nervioso hacia el que converge toda la obra del escritor; logramos la llave maestra que nos permite introducirnos en todas sus dependencias; descubrimos el principio cohesivo que une estrechamente a los elementos variados y múltiples, y en cuya ausencia reinaría el caos, sometido el espíritu a los más diversos y contradictorios influjos, *come penna ad ogni vento* según la expresión dantesca. La filosofía —dice Taine— que hay debajo de toda literatura, la idea de la naturaleza y de la vida anclada en el fondo de cada obra de arte, dirige al poeta; que lo sepa o no, él escribe para tornarla sensible, y los personajes que crea como los acontecimientos que arregla, no sirven sino para exhibir la sorda concepción creadora que los suscita y los junta ²⁶.

Una segunda conveniencia radica en que, el conocimiento del motor interno, de las ideas rectoras de una producción literaria, perfecciona la aptitud para luego percibir espontáneamente su belleza. El placer estético es susceptible de intensidad progresiva; la deslumbrante impresión primera —¿quién no lo ha experimentado?— normalmente se engrandece cuanto

más penetramos en la intimidad de la obra artística. Si es verdad que la investigación que proporciona aquel conocimiento, no puede coincidir con el acto mismo de percepción de la belleza, puesto que éste se realiza sin discurso y sin esfuerzo de abstracción, no es menos cierto que ella prepara a la inteligencia para que por la intuición sensible aprehenda mejor la forma resplandeciente.

No nos consideramos obligados a repetir con Scartazzini que la "**Summa Theologica**" no debe faltar en la mesa del lector de "**La Divina Commedia**" para poder afirmar —como lo hacemos— que, quien conozca la filosofía que circula en los cantos del sublime Florentino, —y que no difiere substancialmente de la del **buon frate Tommaso**—, se encuentra, en igualdad de condiciones naturales, mucho más apto que quien la ignora, para apreciar la belleza inmarcesible de la estupenda trilogía.

Finalmente, la investigación es de positivo valor para apreciar el ambiente filosófico de una época determinada. Los trabajos técnicos de filosofía, actúan directa e inmediatamente sobre pocos escogidos; lo corriente es que su influencia en la intelectualidad general se ejercite con retardo. En cambio, las obras literarias, despojadas de lo que tienen de individual, suelen ser poderosamente representativas del estado de espíritu predominante cuando nacieron.

Por lo demás, aunque ninguna utilidad se siguiera, siempre sería preciso respetar también las predilecciones no exclusivamente artísticas, tolerar que el análisis continúe al arte. "Si es bello hacer admirar un personaje, es quizá interesante hacerlo **comprender**; el razonamiento tiene el derecho de descomponer lo que los ojos han contemplado y lo que el corazón ha sen-

tido" ²⁷. Si el gran número se satisface puramente con esto último, no faltan los que estiman que lo principal acerca de un autor es conocer su panorama espiritual del mundo, su concepción del universo. "Hay —escribe Chesterton— una cosa infinitamente más absurda que la de quemar a un hombre por su filosofía; es la costumbre de decir que no vale la pena de ocuparse de su filosofía" ²⁸.

No es de presumir que un auténtico escritor rechace con fastidio semejante exploración filosófica en su obra. Henri Massis juzga que, por el contrario, tratar sin seriedad lo que él nos brinda como resultado de su meditación, como el tesoro de su alma, sería despreciarle singularmente. "Privar a una obra de sus consecuencias, es frustrar al autor de su acto, es conducirse a su respecto en forma humillante. ¿Cómo creer, sin hacerle injuria, que un hombre que publica libros quiera ser tomado por alguien que no tiene nada que decirnos"? ²⁹ Inquirir a un hombre de letras cuál es su filosofía, reclamarle que la tenga, es digna manera de honrar su arte y su persona.

INDEPENDENCIA DEL ARTISTA EN SUS DOMINIOS

Horacio aconseja al poeta, si aspira a que sus versos no sean frivolidades armoniosas —*nugae canorae*—, que recurra a las doctrinas filosóficas en demanda de su materia:

Scribendi recte sapere est et principium et fons
Rem tibi Socraticae poterunt ostendere chartae
Verbaque provisam rem non invita sequentur ³⁰.

En realidad, las bellas letras se han acostumbrado a extraer de la filosofía, como de una fuente común de vida, el espíritu que las anima y la substancia sobre la cual se afana el artista, cuya excelencia contribuye, por supuesto, a la perfección de la obra, sin que con ésto queramos decir que basta para consagrar la estatua "el oro de que está hecha", ya que "lo esencial en el arte es la **regulación** que la inteligencia impone a la materia".

Frente a los que nos proponen como desiderátum un arte absolutamente puro, deshumanizado, sin interés alguno por el hombre y sus problemas trascendentales, sostenemos que la inquietud de las eternas cuestiones, ha sido y será siempre, la savia nutricia de la literatura y su gran proveedora de sublime. "¿Nos acordaríamos del Rey Lear, de Macbeth, de Pedro Crespo, de Fausto, de don Quijote, de don Juan, —se pregunta Salvador de Madariaga—, si no reconociéramos en ellos, como encarnados y concretizados, los problemas que llevamos dentro de nuestro ser?"

Al no descubrir esa inquietud en América, Unamuno escribía, en 1906, apenado: "Lo más de su literatura, casi toda ella, me produce el efecto de algo que está en el aire, sin sostén. Y es, sin duda, por la falta de hondas preocupaciones filosóficas y religiosas. Parece como si los más de los que por esos pagos escriben, no se hubiesen preocupado nunca de veras, —con el corazón y no como de curiosidad—, de los eternos y pavorosos problemas del por qué y el para qué, de dónde venimos, qué somos y adónde vamos. La inquietud religiosa, el resorte de todo lo grande duradero, no parece existir ahí. O rutinarios ortodoxos, católicos por inercia, o indiferentes más o menos **alcanizados** (me refiero a la biblioteca Alcan).

Sarmiento, el más genial pensador hispano-americano, parece no tuvo la inquietud de los grandes problemas; nunca se estremeció el tuétano de su alma al pensar que al morirse pudiese ser para siempre" ³¹.

Una constante experiencia comprueba que, —como observaba León XIII en una encíclica famosa—, las artes liberales han florecido principalmente cuando la filosofía mantenía incólumes su prestigio y su sabiduría; y que, por el contrario, han languidecido, descuidadas y casi olvidadas, cuando la filosofía ha decaído cargada de errores e ineptias ³². Concordantemente, Lucien Romier, en un celebrado libro —“**Explication de notre temps**”— considera al relajamiento filosófico como la causa original de la impotencia artística; recuerda que todos los siglos de verdadera creación, edificaron sobre la firme roca de la filosofía, y que, por una consecuencia natural, las civilizaciones especulativas fueron también civilizaciones de arte.

Conviene al poeta entrar en la escuela del filósofo, no para hacer filosofía —“la abeja no fabrica el polen”— sino para alimentar substancialmente el espíritu, y luego, olvidando el técnico aprendizaje, desplegar libremente las alas en el etéreo reino del ensueño.

Pero a la filosofía únicamente le está permitido infiltrarse en la obra literaria, penetrarla para aumentar su riqueza de significación, de suerte que ésta transparezca en las calidades sensibles, sin reclamar el trabajo discursivo de la inteligencia. Nunca la filosofía ha de constituir en la obra artística, especial materia de investigación, disertación o defensa. Sobre todo, no se compadecen con la poesía, las exigencias intelectuales, el aparato dialéctico de la razón razonante.

El arte, dentro de sus dominios, tiene por fin exclusivo la obra misma y su belleza; no tolera ningún elemento extraño —filosofía, religión, etc.—, que pretenda influir directa y deliberadamente sobre aquélla, introduciendo en su elaboración un fin que no es el suyo. Idéntica objetividad debe presidir el trabajo del sabio y del artista, en el sentido de que, la verdad y la belleza, respectivamente, han de ser sus únicas preocupaciones.

El hombre de letras no es un profesor ni un predicador, ni las buenas aspiraciones morales remplazan las insubstituibles dotes artísticas. El apostolado nunca ha constituido tampoco una virtud estética, según escribe Max Jacob. Si el artista, creador de belleza, se estima investido simultáneamente de una misión doctrinal, lo que haga para llenar directamente esta última, ha de parar en detrimento de su arte. Cuanto mayor sea la dependencia inmediata de la obra literaria con respecto a este propósito extrínseco, tanto menor será su valor puramente artístico el que puede llegar a anularse por completo, con el riesgo casi inevitable de aburrir en vez de persuadir o demostrar.

Es evidentemente errónea la teoría griega de la época socrática, que confundiendo la belleza con el bien prescribía al arte la imperiosa **obligación** de moralizar y le asignaba como expresa finalidad la de difundir en el pueblo ideas sanas, la de hacer mejores a los hombres.

Toda tesis, cualquier intención extrínseca que ejerce directamente su acción sobre la obra artística, "sea que pretenda demostrar, sea que pretenda emocionar, es para el arte un aporte extraño y por tanto una impureza. Ella impone al arte, en su esfera propia, es decir, en la producción misma de la obra, una

regla y un fin que no son los suyos; impide que la obra de arte proceda del corazón del artista con la espontaneidad de un fruto perfecto; delata un cálculo, una dualidad entre la inteligencia del artista y su sensibilidad, que el arte precisamente quiere unidas" ³³.

Goethe solía decir al buen Eckermann, que Schiller nunca había sido menos poeta que cuando había pretendido ser filósofo. Y Schiller podía haberle vuelto la oración por pasiva, defendiéndose con el propio "Fausto", cuya segunda parte es una composición menos inspirada, de inferior interés artístico que la primera, en la cual representa un papel más recatado la alegoría filosófica.

Cuando Lucrecio refuta a Heráclito, Empédocles y Anaxágoras y les opone la cosmología de Epicuro, explicando la existencia de corpúsculos primitivos e indestructibles, de átomos animados de un movimiento eterno, cuyo concurso fortuito da nacimiento al universo, es un mero versificador, no el gran poeta que admiramos cuando, por ejemplo, evoca a la Naturaleza increpando al hombre que gime ante la aproximación del término fatal, acosado todavía por el ansia de vivir.

Las Geórgicas nos encantan, igualmente, cuando Virgilio olvida un poco la ciencia agronómica que ha bebido en los tratados de Nicandro, de Catón o de Varrón, y abandona su propósito de enseñarnos el arte de producir las rientes cosechas y de multiplicar el ganado, para cantar la dicha sencilla del habitante de los campos, ajeno a los placeres artificiales de la riqueza, alejado de las discordias, de las ambiciones y de los gritos insensatos del Foro; o la vida apacible del anciano de Tarento, en aquellos lugares, próximos

a las altas torres de Ebalia, donde el Galeso de negras ondas riega la mies que amarillea.

Tan pronto como Tolstoï se vuelve doctrinario, una fría neblina gris avanza sobre su obra. Flaubert, en carta a Tourgueneff, de enero de 1880, elogia con calor los dos primeros tomos de "La guerra y la paz"; pero juzga que el tercero cae vertiginosamente porque en él Tolstoï se repite *et il philosophise* . . .

Y no se nos objete que, al sostener que el literato no debe proponerse ninguna tesis filosófica, religiosa, etc., nos contradecemos e incomunicamos al artista con el hombre que es al mismo tiempo, hombre que cree o filosofa. Nada más lejos de nuestro espíritu que esa detestable separación: la independencia del arte reclama únicamente que nada toque a la obra sino por medio de él. No exige que la obra sea hecha por la sola facultad artística, aislada de todo lo demás en el hombre.

La aparente contradicción se disipa si distinguimos —como corresponde— el agente principal, del agente subordinado o causa instrumental; el obrero, de la herramienta; el artista, de la actividad artística. Esta facultad de obrar, esta virtud de arte, no debe tener otro fin que el bien del objeto a fabricar, que la belleza de la obra, excluyendo toda intención extraña. Pero ella es una herramienta con relación al artista, agente principal que, como hombre que la pone en movimiento, puede buscar todos los fines que le plazca, con tal que éstos alcancen a la obra sólo por medio del habitus artístico, y no haya, por consiguiente, dos fuerzas en competición, tirando cada cual por su lado.

"El alma del artista con todas sus adoraciones y

todos sus amores, con todas las intenciones de orden extra-artístico, humano, religioso, que puede perseguir, es la causa principal que usa de la virtud de arte como instrumento, y así la obra es toda entera del alma y de la voluntad del artista como causa principal, y toda entera de su arte como instrumento, sin que éste pierda nada de su dominación, ni de su pureza e ingenuidad" ³⁴. En cambio, se viola la independencia del arte cuando cualquiera de tales intenciones extrínsecas hace sentir su influencia no por medio de la virtud de arte movida instrumentalmente, sino que se yuxtapone a ésta para actuar directamente sobre la obra que, entonces, no es producida íntegramente por la voluntad del artista y toda entera por su arte, sino parte por la una y parte por el otro, "como una barca es traída hacia sí por dos hombres". Los constructores de catedrales no separaban su arte de su fe, mas distinguían lo que es distinto, sin tratar de confundir violentamente lo que la vida une tan bien. Si hubieran hecho de su devoción una regla de operación artística, si hubieran convertido la preocupación de demostrar las conveniencias del dogma, o de sugerir una emoción cristiana, en procedimientos de su arte, lo habrían gravemente perjudicado. "Creían, y tales cuales eran, operaban. Su obra revelaba la verdad de Dios, pero **sin hacerlo de intento**, y precisamente porque no lo hacía de intento".

El principio exacto es, pues, que en la producción de la obra el artista debe trabajar **ad solum bonum operis**, teniendo exclusivamente en mira la belleza de la misma, de acuerdo a sus leyes propias y con independencia de todo propósito extrínseco, de manera que nada en ella escape a la regulación del arte.

Lo cual —como hemos visto— no exige ni des-

humanizar al arte, agotando la cosa artística por la eliminación voluntaria de los materiales ideológicos y de todo contenido humano; ni deshumanizar al artista, desencarnándolo de todas sus creencias, convicciones intelectuales, opiniones, sentimientos o inclinaciones que no pertenezcan al orden puramente estético. Por el contrario, el deshumanizar al artista o a la materia sobre la que éste trabaja, son dos aberraciones que conspiran igualmente contra la belleza de la obra a crear, y que la devoran o vuelven mezquina en la medida en que ellas logran su intento.

LA CRITICA FILOSOFICA Y MORAL DE LA OBRA LITERARIA

De lo expuesto hasta ahora síguese que la obra literaria puede ser sometida a dos especies de crítica, con su finalidad y criterio distintos: ante todo, a la crítica propiamente artística, fundada en las normas o principios estéticos; luego, a la crítica que podríamos llamar filosófica.

El hombre de letras, en tanto que artista, debe ser juzgado exclusivamente como tal; pero nada impide que, en cuanto a sus vistas de conjunto, a las ideas dominantes que informan su obra, a lo que, en una palabra, hemos llamado su "filosofía", sea juzgado *sub ratione veri* o *sub ratione boni*.

Importa sí, e importa mucho, respetar las diferentes perspectivas y no confundir los criterios, de la misma manera que Santo Tomás nos enseña a distinguir cuidadosamente el pecado del artista del pecado

del hombre. Siendo el pecado una desviación del ser con respecto a su fin, en la obra de arte puede cometerse dos especies de falta: una, cuando ella se aparta del fin particular propio a la misma y que se ha propuesto al artista; y otra, cuando ella se aparta del fin común de la vida humana. La primera es imputable al artista en su carácter de tal, y la segunda al hombre como hombre: **Unde ex primo peccato culpatur artifex inquantum artifex; sed secundo culpatur homo inquantum homo** ³⁵.

Por consiguiente, el literato no debe, en tanto que artista, ser juzgado por el valor filosófico de las ideas medulares que orientan su obra. Es preciso precaverse de la incomprensión peculiar de la crítica que Benedetto Croce denomina "intelectualista", que valora los méritos artísticos en la medida de los filosóficos; que conoce de Dante, la filosofía y no la pasión; juzga débil a Ariosto porque encuentra en él una filosofía endeble; a Tasso, más serio, porque su filosofía es más seria; y contradictorio, dentro de su pesimismo, a Leopardi. "Bien podrá hacerse la crítica de la filosofía subyacente en el poema de Dante; pero aquella crítica penetrará, como por una mina, en el subsuelo del arte dantesco, y dejará intacto el suelo, que es el arte. Podrá Nicolás Maquiavelo desarraigar el ideal político dantesco, recomendando como galgo libertador, no ya un emperador o un Papa extranjeros, sino un tirano o un príncipe nacionales; pero no habrá extinguido el lirismo dantesco de aquella aspiración" ³⁶.

Aristóteles no fué, por cierto, ningún laxista, tanto que Tomás de Aquino pudo, en magnífica e imperecedera síntesis, integrar al cristianismo el ideal helénico de la vida humana expuesto en la "Ética a

Nicomaco". Sin embargo, cuando de arte se trata, en sus juicios críticos de la "Poética", jamás se detiene Aristóteles en el contenido moral de la obra literaria: a Eurípides no le reprocha bajeza en su realismo, ni haber pintado a los hombres obrando por motivos abyectos, ni haber descripto complacientemente las seducciones del deseo y las turbaciones de los sentidos, sino errores artísticos, como el desenlace de "Medea" que en lugar de provenir de la fábula misma, del desarrollo de la acción, se obtiene con la intervención del Sol que oficia de *deus ex machina*; lo que elogia en Sófocles, es la estructura sabia de sus dramas, no la rectitud de sus enseñanzas morales.

Hasta las ideas filosóficas del escritor que más se emparentan con su arte, es decir, las ideas estéticas, pueden ser equivocadas y, no obstante, para juzgar al poeta en sí mismo sería radicalmente insuficiente atenerse al error de aquellas. "Un filósofo, si su sistema es falso, no es nada, porque entonces no puede decir verdad sino por accidente; un artista, si su sistema es falso, puede ser algo, y algo grande, porque puede crear belleza a pesar de su sistema y a despecho de la inferioridad de la forma de arte en que se mantiene" ³⁷.

La belleza no está siempre en función del grado de verdad o de bondad. "Santo Tomás habría negado que la impresión estética pueda medirse por el resultado producido en la voluntad práctica, como hubiera tildado de absurdo a quien, comparando dos alquimistas, hubiese proclamado *a priori* menos sabio al que usa de su arte para envenenar que al que se vale de él para curar" ³⁸. Un gran moralista, un lógico eximio, pueden ser mediocres artistas; un espléndido poeta puede ser un mal filósofo.

Una cosa es el talento artístico, y otra el valor de las ideas que ese talento sirve. "No hay en la literatura francesa —decía Bourget con cierta exageración que, sin embargo, no desvirtúa lo que queremos poner de relieve— una obra maestra superior al "Candide", y es también el más mortal breviario de nihilismo. Ninguna elocuencia sobrepasó jamás en patético a la de Rousseau, y tiene por término la ferocidad de Robespierre". Del mismo modo, si somos imparciales hemos de reconocer alguna belleza en ciertas obras decididamente inmorales, hasta libertinas. Por ejemplo, Lanson considera que "Liaisons dangereuses" es una obra maestra de análisis; y Ghéon la admira aunque sin absolver a Laclos, de quien Faguet hace todo un precursor de Stendhal.

Es que, si en lo absoluto deben coincidir las tres nociones de Verdad, Belleza y Bien, no ocurre lo mismo en la realidad para nosotros asequible. "Sucede con estas tres ideas —escribe Salvador de Madariaga— lo que con las líneas paralelas, que, según los matemáticos, se encuentran en el infinito, lo cual no impide que su característica esencial, ¿qué digo?, su definición, sea precisamente que no se encuentran jamás. Si, como ideales, la Verdad, la Belleza y el Bien convergen en lo absoluto, como modalidades del ser son francamente independientes."

Con mayor exactitud explica Maritain que sólo en Dios todas las perfecciones se identifican según su razón formal, mientras que "en las cosas de esta tierra, la verdad, la belleza, la bondad, etc., son aspectos del ser, distintos según su razón formal, y lo que es verdadero simpliciter (absolutamente hablando) puede no ser bueno o bello sino secundum quid (desde un cierto punto de vista), lo que es bello simplici-

ter puede no ser **bueno** o **verdadero** sino **secundum quid**. . . Es por esto que la belleza, la verdad, la bondad (el bien moral) gobiernan esferas distintas de la actividad humana, cuyos posibles conflictos sería vano negar a priori bajo pretexto de que los trascendentales están indisolublemente ligados los unos a los otros: principio metafísico perfectamente exacto pero que requiere ser bien comprendido" ³⁹.

Acabamos de afirmar que el arte y la moral se desenvuelven en dos esferas distintas de la actividad humana. Y como el fin del arte no es el bien del hombre sino el bien de la producción artística, antes dijimos también que el artista, abstractamente tomado como tal, trabajando para la sola belleza de la obra a crear, no debe ser juzgado por la impresión moral o inmoral que ella produzca.

Todo lo cual requiere ser aclarado para que no se interprete como si, en el terreno ya de lo concreto, la moralidad o inmoralidad carecieran en absoluto de repercusión sobre el valor puramente estético de la obra.

Sin abandonar el campo de la primera crítica, de la crítica artística, es posible observar con frecuencia cómo la inmoralidad entraña para la obra un grave perjuicio, afectando su belleza. Y se explica: la contemplación estética se debilita, se empobrece, cuando su celeste serenidad es turbada por emociones que no se armonizan con ella, como pasa al ser ofendido el sentido moral. La impresión malsana que se desprende de una obra de arte inmoral, afecta negativamente nuestra admiración, solicita nuestra atención rompiendo, en detrimento del placer artístico, la unidad del acto contemplativo.

Sabemos lo que nos respondería un teoricastro de esa abundante especie maltratada por Brunetière en uno de sus discursos de combate⁴⁰: el Arte, con mayúscula, —nos diría—, transmuta en oro puro, sublima cuanto toca, aún las obscenidades mismas; y, al propio tiempo, libera al espectador de sus bajos instintos, purifica sus pasiones y anula en él toda impresión de inmoralidad. Pero nos parece más ajustado a la realidad, a la experiencia cotidiana, negar al arte —aunque vaya con A grande— semejante milagroso poder oculto de modificar la naturaleza humana y de volverla, por ejemplo, inaccesible a las groseras excitaciones de los sentidos, elevándola “a la región de la calma suprema y del reposo divino”.

Siempre en el campo de la crítica estética, puede darse el caso, a la inversa, de tener que elogiar un efecto de moralidad positiva, —lo que Taine, verbigracia, llama la *bienfaisance du caractère*—, como un valor artístico. Dadas dos obras —leemos en “*La Philosophie de l' Art*”— que representan con el mismo talento de ejecución fuerzas naturales de idéntica magnitud, la que lleva a la escena un héroe vale más que la que exhibe a un modrego⁴¹. El espectáculo de las almas cojas o menguadas termina por dejar en el lector un vago sentimiento de fatiga, de repugnancia, hasta de irritación y amargura. Asquea la canalla aunque se le aplaste, y pedimos que se nos muestre criaturas de un vástago más vigoroso y de un carácter más noble.

Entre dos obras de arte que revelan igual perfección técnica, “la que propone a la contemplación estética una referencia de moralidad exigirá un trabajo de percepción más plenario, y engendrará entonces un goce artístico más perfecto que aquella cuyo tema

está desprovisto de esa conexión. El "San Francisco de Asís" de Murillo (museo de Sevilla) aventajaría, pues, en belleza, a sus "Glotonos de frutas" (antigua pinacoteca de Munich) por el solo motivo de que nos presenta el renunciamiento perfecto de un hombre que abraza la pobreza" ⁴².

Si la moralidad inmanente de una obra de arte, aumenta —como dice el P. Gillet ⁴³— su alcance, profundidad y generalidad; si fortalece de seguro la impresión estética enriqueciéndola con nuevas armonías, ¿ha de privarse el artista, en bien de su arte, de explorar las tierras malditas, de sondear los abismos humanos? ¿se abstendrá el novelista, pongamos por caso, de echar el escandallo en lo que Montaigne denomina "los opacos arcanos de nuestros repliegues íntimos"? ¿se vedará, en una palabra, la representación del universo en su compleja integridad?

Un escritor grande entre los grandes, Goethe, así lo aconseja: "Arrojad lejos de vosotros —expresa— el lodo verdusco del infierno de Dante; que el genio propio de cada uno y la feliz perseverancia no vayan a abrevarse sino en límpidas fuentes" ⁴⁴.

Tal es el dictado de la prudencia, al cual los más harán bien de sujetarse. Pero la solución rigurosa del nuevo problema que hemos planteado es otra: Si no se olvida que el tema sólo constituye la materia de la obra de arte, lo esencial no es decidir si el novelista puede o no describir éste o aquél aspecto del mal, sino saber "a qué altura se mantiene para hacer esa pintura, y si su arte y su corazón son bastante puros, bastante fuertes, como para hacerlo sin connivencia. Tanto más la novela moderna desciende en la miseria humana, tanto más reclama del novelista virtudes sobrehumanas. Para escribir la obra de un Proust

como ella pedía ser escrita, habría sido menester la luz interior de un San Agustín" ⁴⁵.

No es cuestión, pues, de que el artista mutile la realidad, deforme el objeto de su observación, falsifique la vida, cercene una parte de la humanidad en obsequio a sus escrúpulos morales; sino de que su arte sea tan vigoroso y recto que pueda dominar la peligrosa y rebelde materia, colocando todas las cosas en su exacta jerarquía.

Supongamos que en su camino tropieza con la voluptuosidad. No podrá volverle las espaldas desde que el reino de los sentidos compone también nuestro mundo, ni dejar de ser verídico por temor al escándalo. ¿Cuál será su actitud? Oíd esta respuesta de un artista probado: "Pintaremos la sensualidad en la medida en que merece ser pintada. La repondremos en su lugar, como al guijarro y a la brizna de hierba. Pretendemos que no es ni lo más interesante, ni lo más importante en el hombre. Sabemos que le influencia, pero negamos que le explique (salvo el caso de enfermedad, mas el arte no es ningún hospital). Fijaremos la mirada en sus manifestaciones inferiores, en proporción del sacudimiento con que afectan el corazón y el espíritu. No confundiremos sobre todo la sensualidad con la pasión, cosa grande, cosa digna del hombre, que al instante la sobrepuja aunque acontezca que aquella suscite su primer chispazo. Dejada atrás la meseta de los sentidos, el ser íntegro entra en acción, la **persona**, que tiene derecho a todas nuestras deferencias. El más ciegamente apasionado de los hombres, nunca es reducible al animal, y reducirle a tal, según nosotros, es faltar a la verdad objetiva. Fedra, una mujer y no una perra, he ahí lo que puede ser pintado; el exceso de detalles de orden fisiológico no aña-

dirá nada a nuestro cuadro. Por otra parte, Fedra peca, y no lo ignora" ⁴⁶.

Desgraciadamente, lo frecuente es que, al describir el mal, al descender en la miseria humana, el artista adopte una actitud bien distinta. A veces ha de reprochársele el desconocimiento de la realidad del pecado o la perversión de su concepto. Otras, la ruptura de la correcta jerarquía, el haber asignado a la concupiscencia de la carne, a la codicia de los sentidos, un papel primordial, una preferencia práctica que la sinceridad del arte no autorizaba y que conspira contra los privilegios incuestionables del espíritu. (Es precisamente lo que Poucel critica a las novelas de Mauriac anteriores a "**Le Noeud de Vipères**": el inventario complaciente de las locuras carnales, la primacía práctica de la sensualidad. "Siempre la Bestia aparece. Masa de carne temible que roda, husmea, sigue pistas de olores bajos, hunde el hocico en la tierra, cargados sus ojos oblicuos de confusos ardores" ⁴⁷). Finalmente, en ciertos casos la culpa es todavía mucho más grave: el artista acaricia blandamente "el cuello de Behemot", presta al vicio mentidos encantos, induce a amar lo que de suyo es odioso, y vemos así, "al observador y a la cosa observada, al novelista y a su asunto, en concurrencia de envilecimiento".

Diremos, para concluir, que no sólo pueden coexistir las dos críticas —artística y filosófica o moral— de una obra literaria, sino que, en muchas ocasiones, la segunda constituye una verdadera obligación.

Respetados los fueros del arte, examinadas las cualidades estéticas de la producción, cumple con un saludable deber el crítico que, por ejemplo, censura,

en cuanto atañe a la moral, la concepción de la vida que fluye de la obra analizada. Su condena, —pronunciada entonces con entera prescindencia del valor artístico, a pesar quizás de un indiscutible valor artístico—, es particularmente necesaria porque el error, si ha de combatirse en cualquier parte en que se encuentre, con mayor razón ha de ser atacado allí donde resulta más perjudicial al recibir del arte la sutil seducción de lo bello que atrae el deseo en pos de sí: *pulchrum* —escribía Ulrico Estrasburgo, contemporáneo de Santo Tomás— *trahit ad se desiderium*.

APENDICE AL CAPITULO I

FILOSOFIA Y BELLEZA

Acabamos de ocuparnos de la filosofía que puede hallarse en las bellas letras. Igualmente interesante sería la investigación opuesta: la de la belleza que pudiera encontrarse en las obras puramente filosóficas.

Pero ¿no hemos repetido acaso que la intuición de lo bello difiere por completo del conocimiento de la verdad científica? Si la verdad desnuda es el fin de la filosofía ¿no será vana empresa perseguir en ésta reflejos de la belleza?

Ateniéndonos a lo expuesto sobre la percepción artística, es evidente que no debemos buscar en las obras filosóficas la belleza peculiar del arte, la belleza connatural al hombre, que delecta su inteligencia en una revelación inmediata, directa, instantánea, que no separa lo inteligible de lo sensible que le envuelve, que no recurre al concepto como medio formal, y que tampoco procura un conocimiento actualmente enunciable en conceptos.

A la verdad filosófica, en cambio, sólo se accede, costeando el error, tras penosa labor discursiva, abstrayendo y razonando, empleando conceptos, no imágenes o ritmos. Mientras el filósofo se vale de un lenguaje abstracto para juzgar lo concreto, el poeta expresa lo abstracto concretamente, de manera animada, viviente.

Y si una semejante labor discursiva se aplica a la obra de arte, separando lo inteligible de su manifestación sensible, vimos ya que se anonada el goce estético, que se rompe el mágico sortilegio de la belleza.

Pareciera, pues, forzoso deshauciar al que desee conseguir también de la filosofía una impresión de belleza que suavice y recompense la austeridad de su vocación estrictamente intelectual.

No obstante, podemos darle una fundada esperanza.

La belleza connatural al hombre, en efecto, no es toda la belleza, ni siquiera su porción más importante. Cuéntase la belleza entre las propiedades trascendentales del ser, es decir, entre aquellas que rebasan cualquier límite de género o categoría, que se encuentran por doquier. Lo bello no es un accidente añadido al ser, es el ser mismo considerado bajo determinado aspecto, como delectando por su sola intuición a una naturaleza intelectual. Donde hay ser, hay alguna belleza: son bellas las más mínimas diferencias de lo real¹.

Hállase la belleza, sin duda, en las cosas sensibles. Pero como su perfección corre pareja con la perfección del ser; y como lo bello implica una relación del ser a la inteligencia, la belleza se realiza mejor en el mundo inteligible que en el sensible, está por excelencia en las cosas espirituales, siendo Dios la soberana belleza.

Si lo bello es una propiedad trascendental del ser como lo bueno, como lo verdadero; si no es toda la belleza aquella que enamora nuestros sentidos particularmente cognoscitivos, aquella que encanta nuestros ojos o nuestros oídos, ¿por qué no ha de haber "una emoción lírica del pensamiento puro"? ¿por qué

no ha de existir asimismo una belleza severa, de esencia superior, que, "atravesando por el corredor de los sentidos sin que éstos la aperciban, invada nuestra inteligencia, la deleite como el juego de colores a nuestra mirada, y la conmueva súbitamente"?

Se nos objetará que, conforme a la propia definición tomista —*pulchrum est quod visum placet*—, lo bello implica una "visión", esto es, un conocimiento intuitivo, en tanto que en el caso del pensamiento puro nuestra inteligencia "vé", ciertamente, pero a condición de abstraer y discurrir. Se distingue así del entendimiento angélico, de naturaleza intuitiva y no discursiva, que "vé" por un modo de conocimiento que "excluye la abstracción, la construcción de proposiciones y el razonamiento, y constituye una percepción directa íntegramente realizada de un golpe".

Todo esto es exacto; mas es verdad igualmente que el trabajo discursivo de la inteligencia humana se halla destinado a terminar en una especie de intuición — tomando esta palabra en un sentido amplio— en cuya virtud la realidad inteligible es directamente captada en sus conceptos por el sujeto conociente.

La abstracción y el razonamiento son solamente medios de arribar a una conclusión. "Así como el punto de llegada no es más movimiento sino la terminación del movimiento, así también el conocimiento adquirido por medio del discurso, no es más discurso sino el fin del trabajo discursivo. Y este término del discurso es el acto de inteligencia por el cual, en un último juicio, tomamos posesión del objeto. El discurso es para este acto de aprehensión intelectual, lo que moverse es para alcanzar la meta, lo que buscar es para tener"².

La *ratio* —entendiendo por tal la facultad de

multiplicidad discursiva—, quiere ver coronada su obra por el *intellectus*, facultad de enlace y unidad; desea conducirnos a un punto en que, por una sola idea —*primo intuitu*— percibamos vastos espacios de la realidad; y posesionándose de una verdad de más en más universal, anhela naturalmente acabar su carrera en una visión sintética, inmóvil y admirativa del orden inteligible.

“La razón —escribe Santo Tomás—, difiere de la inteligencia como la multitud de la unidad; según Boecio, su relación al intelecto es como la del círculo al centro, o del tiempo a la eternidad. Lo que la caracteriza, es difundirse alrededor de muchos objetos para preparar un conocimiento simple de ellos; el intelecto, por el contrario, ve en primer lugar una simple y sola verdad, donde toma conocimiento de toda una multitud: es así cómo Dios, percibiendo su esencia, conoce todas las cosas. Es, pues, manifiesto, que el razonamiento se resuelve y se termina en el intelecto en cuanto éste reduce la multiplicidad a la unidad”³.

Esa aprehensión de la realidad múltiple en el término final del razonamiento, por una visión inmediata y única, tiene su evidente analogía con la intuición en tanto que es percepción directa sin objeto interpuesto primeramente conocido, en tanto que es *cognitio sine discursu*.

Evidentemente, tal especie de “intuición” se diferencia de la intuición tomada en sentido estricto, a la que pertenece la que se produce en la percepción de la belleza artística o connatural al hombre, y que ha sido bien definida como “una vista directa e inmediata de un objeto de pensamiento actualmente presente al espíritu y aprehendido en su realidad individual”⁴.

La intuición *strictu sensu* se realiza en una primer mirada, es una manera de ver en cierto modo virginal. La otra a que nos referimos, es una percepción simple pero verificada después de un progreso; en sí misma es *sine discursu*, pero ha debido ser preparada por el trabajo discursivo, sostenida por los arbotantes de la exploración analítica de lo real, "como la flecha de las catedrales no se yergue hacia el cielo sino asegurada por el apoyo de los contrafuertes" ⁵.

Además, en tanto que la especie de intuición a la que puede conducir el trabajo discursivo de la inteligencia humana no viene a parar sobre la realidad singular sino sobre datos universales, la intuición estética vimos que es inseparable de lo sensible, no desprende la esencia de los caracteres que la individualizan, aprisiona el objeto en su realidad concreta.

A pesar de las diferencias esbozadas, lo positivo es que el razonamiento filosófico tiende naturalmente hacia una contemplación que le es superior, hacia una simple vista intelectual de la verdad: *simplex intuitus veritatis*; puede llevarnos, por ejemplo, al conocimiento admirativo de esta verdad suprema: "en la cumbre de todos los seres compuestos y cambiantes, está el Ser mismo absolutamente simple e inmutable, principio y fin de todo; como en el orden físico la luz de suyo es luz y no necesita ser alumbrada, como el calor de suyo es calor, Él no ha recibido la existencia, es de sí la Existencia misma, la Verdad, la Sabiduría, la Bondad, el Amor" ⁶.

Lograda esa contemplación filosófica, huelgan los actos discursivos de la razón: la mirada de la inteligencia se fija sobre una sola verdad y se concentra en ella como remachada por la admiración. Por más penosos que hayan sido los actos preparatorios,

cuando la contemplación principia, llega la retribución del largo esfuerzo en la floración extremadamente delectable de la verdad actualmente poseída y gozada.

La fórmula tomista: **pulchrum est quod visum placet**, no ha de ser comprendida de una manera demasiado material sino "ensanchando el valor del término visión a toda la jerarquía de los poderes de conocer", debiendo en verdad traducirse: "bello es lo que place contemplado". Y sabemos que la contemplación de la verdad deleita sobremanera. Luego, nada de extraño tiene que Santo Tomás escribiese que la belleza se encuentra primordial y esencialmente en la vida contemplativa, que consiste en el acto mismo de la inteligencia: **in vita contemplativa, quae consistit in actu rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo**⁷. Por eso, la bella Raquel —**quod era pulchra facie**—, la simboliza; por eso, de la contemplación de la sabiduría dicen las Sagradas Escrituras: **amator factus sum formae illius**, enamorado quedé de su hermosura.

¿Por qué, pues, no hemos de buscar la belleza puramente inteligible en una obra como la "**Summa Theologica**", por ejemplo, cuya doctrina siempre elevada, a menudo sublime, nos prepara maravillosamente para el acto supremo de la contemplación admirativa y delectable de la verdad?

Desde este punto de vista, seguramente, es que decía Rousselot que en los escritos del Doctor Angélico "se experimenta un placer de rara y pacificante intensidad, que une a la certeza de dominar lo verdadero con aquello que de más exquisito tiene el goce estético", agregando que Tomás de Aquino "parece colocarse al lado de los tres o cuatro más grandes poetas de la humanidad"⁸.

Bajo un otro aspecto, a pesar de la severidad y precisión técnica que presiden la redacción de los trabajos filosóficos, suelen éstos retener al menos algunos de los elementos que la belleza requiere: integridad —**integritas sive perfectio**— porque la inteligencia ama el ser; proporción debida o armonía —**debita proportio sive consonantia**— porque la inteligencia ama el orden y la unidad; y brillo o claridad —**claritas**— porque la inteligencia ansía la luz.

Sigamos con el ejemplo, intencionalmente escogido, de la “**Suma Teológica**”.

¿Es que vamos a compararla acaso, cuanto a la forma, con “**El paraíso perdido**” o “**La leyenda de los siglos**”? No, por cierto: demasiado bien nos consta lo penoso que resulta el primer contacto.

Sobre este particular, un contemporáneo, excepcional conocedor y admirador de la “**Summa**”, ha escrito textualmente: “Obra inmensa, universal, pero aplastante para el espíritu que la aborda. Muy lejos de atraer, en primer lugar espanta; sólo se desea abandonar lo más pronto posible ese dédalo de cuestiones y de artículos, esa aglomeración de objeciones y respuestas donde las más infantiles observaciones y las sutilezas más inútiles parecen enmarañarse en un caos inextricable. Pero que el visitante tenga coraje, o que su deber profesional le imponga rehacerse; que examine con atención y paciencia: dulcemente, las tinieblas que le acobardaban se rasgan; las grandes líneas del monumento se dibujan; las columnas ascienden de las sombras; presto se distingue las huellas que es preciso seguir, las naves que ellas recorren, las capillas a que conducen. En fin, después de mayor o menor tiempo, según la agudeza de la mirada y la perseverancia de la observación, un plan se revela, a la

vez tan simple y tan complejo que no ha podido salir sino del cerebro de un arquitecto genial y de la mano de un obrero incomparable”⁹.

Dicho plan articula orgánicamente la materia de los 38 tratados que componen la “**Summa**”, divididos en 631 cuestiones con cerca de 3.000 artículos y 10.000 objeciones, ligando de modo insuperable hasta las más insignificantes piedras del grandioso edificio, labradas todas en forma meticulosa y atendiendo a su mutua correspondencia. No hablamos de una agrupación externa y superficial, sino de una cohesión íntima, fundada en dependencias profundas.

Pasmado ante tan extraordinario **lucidus ordo**, Gilson, historiador de la filosofía, después de estudiar a Santo Tomás con los mismos métodos que se le hizo en la Sorbona aplicar a Descartes, declara que la doctrina de aquél es “la más maravillosamente organizada que le haya sido dado encontrar jamás”¹⁰.

Esa habilidad arquitectural que, —como escribe Grabmann— “causa estupor”, introduce en la “**Summa Teológica**” uno de los elementos sin los cuales ninguna belleza es posible: la armonía, **debita proportio sive consonantia**; “una armonía que nunca se concluye de descubrir, que no nos cansamos de admirar y que hace de la obra del Doctor Angélico la hermana de sus coetáneos, los templos góticos”.

El plan de la “**Summa**” —lo hemos dicho—, pertenece indudablemente a un arquitecto de genio. El estilo, a su vez, —en cuanto cabe hablar de estilo a propósito de una obra filosófica—, es el de un constructor, el de un ingeniero.

Santo Tomás usa, para levantar su obra, solamente de materiales simples y fundamentales, y del cemento con que los junta. Nada de molduras, ara-

bescos o cualquier otra clase de ornatos. "No encontraréis en sus frases otros efectos que los que nacen del orden, de una disciplina férrea, de la contextura misma de las ideas", de la lucidez cristalina de las argumentaciones; ni otros adornos que su carácter definitivo, su metálica densidad, así como no hallaréis en el Doríforo o en el Apoxiómenos más ornamento que el de los músculos dibujados "en su desnudez olímpica". Toda palabrería proscripta. En su lugar, una brevedad plena —*stylus brevis*, como dice la liturgia a su respecto—; una "sobriedad caritativa que no presenta a los espíritus sino lo esencial".

Logra el Aquinatense este anhelo de una confianza de Lamartine: "el vocablo sencillo, adecuado y vigoroso para expresar el pensamiento puro". No otra cosa, probablemente, era lo que entusiasmaba a Erasmo en el latín de la "Summa".

Se nos replicará que en semejante manera de escribir puede haber seguridad, exactitud, precisión, pero ninguno de los elementos que engendran la belleza; y se aprobará, quizás, al refinado Nicole cuando se quejaba del *style farouche* de Santo Tomás.

Estimamos que tal actitud sería un tanto desconsiderada.

Una impresión de belleza, en efecto, nace de la exactitud, —escribe Valéry en su "*Eupalinos ou l'architecte*"—; "una especie de voluptuosidad es producida por la casi milagrosa conformidad de un objeto con la función que debe cumplir" ¹¹.

Pues bien, ese casi prodigio se verifica en la "Summa": "la forma escogida y empleada por Santo Tomás —dice Richard— responde excelentemente al objeto de la enseñanza científica; en cierto modo pone de manifiesto la verdad en signos tan puros y sim-

ples como ella misma. Se adapta con perfección a la idea, la traduce de manera tan natural y tan completa, que no parece ser sino una sola cosa con ella; es realmente la unión de la materia y de la forma”¹². Y Sertillanges agrega que constituye un modelo de exposición y de elocución científica al que apenas se aproximan, en sus mejores páginas, un Aristóteles, un Goethe o un Claudio Bernard.

Admirando la arquitectura de la “**Summa Theologica**” y paladeando el lucimiento de esta conformidad de la palabra a la idea, Paul Valéry ha proclamado, aunque sin adherir a las doctrinas tomistas, “la belleza luminosa de los escritos del Angélico”.

En Santo Tomás —decía a Jean Soulairol—, la forma estética se confunde con la forma lógica; la belleza del lenguaje es la del pensamiento mismo; cada artículo afronta las dificultades y las soluciones soportadas todas por los **Respondeo**, y a su vez se equilibra sólidamente alrededor de la base o fundamento principal, de suerte que la obra entera puede desarrollarse como una inmensa catedral: su majestad resulta del valor y colocación de cada palabra, de cada arco y de cada piedra¹³.

CAPITULO II

FILOSOFIA Y DEPORTE

Sapientiae contemplatio convenienter ludo comparatur.

SANTO TOMÁS, "*Super Boetium de Hebdomadibus*".

No vamos a ocuparnos del remotísimo nacimiento de la filosofía propiamente dicha en los gimnasios de aquel hermoso país griego que, —según dice Taine— infundía el gozo en el alma e incitaba al hombre a considerar la vida como una fiesta.

Sin embargo, fué muy importante, a la verdad, el papel desempeñado por los referidos gimnasios en el desarrollo de las especulaciones filosóficas.

Tan importante que, el erudito Auguste Diès, comienza su libro sobre Platón, —capítulo destinado al medio intelectual—, con el cuadro de uno de ellos, que sitúa próximo a la fontana de Panope¹.

Resumamos la sugestiva evocación: El sol desciende. Grupos de niños salen de la palestra empujados con gestos impacientes por los pedagogos, viejos esclavos que hoy tienen la voz ronca y la lengua trabada porque han bebido más de la cuenta en las fiestas de Hermes. Vienen luego los adolescentes, conversando y discutiendo en plena animación. Está ya desierto el patio interior donde se realizaron los ejercicios dentro de la mayor compostura y circunspección, mas todavía permanecen, bajo los pórticos, hombres y jóvenes y se oye como un murmullo armonioso de períodos que los aplausos interrumpen de tiempo en

tiempo; o bien son frases cortas, aceradas, que se cruzan y entrechocan haciendo estallar carcajadas o clamores entusiastas. Los muchachos se aprietan y se insinúan entre las filas de los auditores, para aprovechar mejor el espectáculo siempre apasionante de la justa dialéctica, que les mantiene en olvido de la hora que pasa y repitiéndose los nombres de los personajes que atraen su curiosidad: el sabio Pródicos, de Keos, preciso y didáctico en sus modales; Hippias de Elis, revestido de vistoso ropaje y ansiando llamar la atención, el bello y fatuo Hippias, a quien sólo se le reconocen profundos conocimientos matemáticos, pero que se jacta de saberlo y enseñarlo todo; más allá, un ateniense rechoncho y calvo, la nariz roma y los ojos torvos, Sócrates, asiste acompañado de Carmides y de Critias, parientes de Platón, a la agitada escena compuesta por dos sofistas extranjeros que se turnan para embarazar mediante capciosas preguntas a un jovenzuelo turbado, que oculta mal su despecho...

Pero en este ensayo no nos proponemos describir la vida intelectual que tenía por teatro al Liceo, al Cinosargos o a la Academia. Ni tampoco pasar revista a las proezas deportivas de los filósofos que dignáronse competir en los estadios. No averiguaremos si Pitágoras —a quien se atribuye, por lo común, la paternidad de la palabra “filósofo”²—, obtuvo, en efecto, el premio de pugilato; ni si Aristocles —cuyo maestro de atletismo le habría apellidado Platón por sus anchas y fornidas espaldas— fué declarado vencedor por dos veces: una en la deleitosa llanura de Olimpia y otra en los juegos nemeos de la Argólida. Ni decidiremos si Milón se distinguió más en la palestra de Delfos que en la escuela de Crotona. Dejamos estas amenas minucias para investigadores versados y prolijos.

Lo que intentaremos por nuestra parte, es afinar el paralelo entre la actividad inmanente del filósofo y la transitiva del deportista.

Aparentemente no hay nada más antitético: ¿Qué puntos de contacto pueden existir entre la quietud contemplativa del sabio que examina las altísimas causas, y el dispendio de energías corporales, frecuentemente a cielo abierto, que entraña la generalidad de los deportes?

Y, por lo demás, ¿no es una condenable falta de respeto comparar con el fútil juego al grave quehacer del amator de la verdad?

No obstante, ya en los Sagrados Libros leemos que, cuando el Señor extendía el firmamento y encerraba los mares dentro de su ámbito, cuando establecía las regiones etéreas y asentaba los cimientos de la tierra, la eterna sabiduría **jugaba** continuamente en su presencia y holgábase en la creación del universo: **Delectabar per singulos dies, ludens coram eo omni tempore; ludens in orbe terrarum**³.

Santo Tomás no teme asimismo comparar reiteradamente a la filosofía con el juego: **Sapientiae contemplatio convenienter ludo comparatur.**

La verdad —difunde Ortega y Gasset— no es más que un deporte; la ciencia, la mejor ciencia, la filosofía, —insiste en cuantas oportunidades se le presentan—, sólo se adquiere en puros ejercicios deportivos, vale decir, en esfuerzos que se particularizan por su libertad o falta de forzosidad, su desinterés o carácter antieconómico y su aire jovial, festivo, placentero. “El propio Platón —escribe— no sabe encomiar más altamente la filosofía que llamándola la ciencia de los hombres libres, de los nobles, de los

caballeros, y es como si la llamase el Gran Deporte" ⁴.

La comparación, por lo menos, —corroborando la observación tomista de que muchas interesantes semejanzas pueden extraerse hasta de las cosas más ínfimas—, va a permitirnos exponer ciertos conceptos cuya repetición, creemos, nunca debe juzgarse ociosa, sobre todo en la época en que vivimos.

LA INDEPENDENCIA EN EL ORDEN DE LOS FINES

Operationes ludi non ordinantur ad aliud, sed propter se quaeruntur. Et hoc idem competit in delectationibus sapientiae.

SANTO TOMÁS, *loc. cit.*

La contemplación filosófica y el juego parecieran llevarse a cabo sin ningún fin.

No puede ser así, empero, porque toda acción específicamente humana, esto es, voluntaria, se realiza en vista de algún bien que deseamos conseguir. Todas las artes, todas las indagaciones metódicas del espíritu, lo mismo que todos nuestros actos y determinaciones morales, tienen siempre un fin por mira ⁵.

Lo que sucede es que, a veces, el fin es exterior al acto, como la casa que el arquitecto construye o la salud que el médico restablece; y otras, por el contrario, el ímpetu del agente tiende a la misma acción que ejecuta, la que constituye su propio fin ⁶. En este último supuesto, no persiguiéndose nada más allá del

acto mismo, él es apetecible en sí: **propter seipsum diligibile.**

Pues bien, la especulación filosófica y el deporte tienen de semejante que, en principio, deben incluirse entre los actos que constituyen su propio fin, que son buscados por sí mismos.

Las operaciones del juego no se ordenan, realmente, con arreglo a su especie, a ningún fin distinto del placer que ellas producen; sólo se las busca por sí mismas, por divertirse y nada más, según apunta Aristóteles. Sabemos que lo que caracteriza y define al deporte, es el ser un esfuerzo que se ejecuta por la simple delectación de hacerlo⁷.

Con respecto a la filosofía, tampoco puede dudarse de su independencia de todo fin extrínseco, tanto desde el punto de vista de la propia ciencia, como desde el punto de vista del filósofo, del hombre que se dedica a ella. (Corresponde, en efecto, considerar separadamente —siguiendo una distinción muy usada entre los escolásticos—, el **finis operis** o **finis scientiae**, esto es, el bien que la acción ejecutada o la ciencia adquirida procuran por ellas mismas, y el **finis operantis** o **finis scientis**: bien que el agente o conociente busca para él con su acción o sus estudios).

Ex parte ipsius scientiae, la filosofía es la ciencia especulativa por excelencia. En tal carácter persigue como último fin el conocimiento de la verdad, el saber por el saber mismo.

Las ciencias prácticas buscan también conocer la verdad, pero no **secundum se et propter se**, sino en vista del obrar; mientras que, en las teóricas o especulativas, el acto de conocer se basta, no se en-dereza a otra cosa: conquistada la verdad, la inteligencia no se preocupa de utilizarla, limítase a gozar

de ella reposando en su fin último. **Practicae sunt propter opus, speculativae autem propter seipsas**⁸. La vida del pensamiento "es la única que se ama por sí misma; porque de esta vida no resulta otra cosa que la ciencia y la contemplación, mientras que en todas aquellas en que es necesario obrar, se va siempre en busca de un resultado que es más o menos extraño a la acción"⁹.

Las especulativas son las más nobles y libres de las ciencias puesto que se las apetece, se las anhela por sí mismas. Y entre ellas, la más independiente es, sin disputa, la filosofía. "Así como llamamos hombre libre al que se pertenece a sí mismo y no tiene dueño, en igual forma —dice el Estagirita—, esta ciencia es la única entre todas las ciencias que puede llevar el nombre de libre. Sólo ella, efectivamente, depende de sí misma"¹⁰. Las demás, en cambio, son ordenadas y reguladas por la filosofía. De ahí que se llame a ésta, en la "Metafísica" de Aristóteles, "diosa de las ciencias", **dea scientiarum**¹¹.

Las ciencias particulares, si bien autónomas en su dominio propio, están subordinadas a la filosofía que cumple a su respecto una triple misión. En primer término, las juzga, en el sentido de que exige al sabio la revisión o nuevo control de sus demostraciones o experiencias, cuando la proposición científica que él formula es realmente incompatible con las certezas de la filosofía, ya que una verdad no puede ser contraria a una otra verdad. En segundo lugar, defiende contra todo adversario los postulados o datos fundamentales a partir de los cuales desarrollan las ciencias sus demostraciones, presuponiéndolos o admitiéndolos sin previa justificación¹². Por último, las dirige, no sólo porque determina especulativamente lo que constitu-

ye el objeto privativo de cada una de las ciencias humanas, sino porque los principios de éstas se hallan bajo la dependencia de los filosóficos, que son los principios absolutamente primeros de todo conocimiento humano. Además, "el conocimiento en el que encuentra el espíritu su bien último, esto es, el conocimiento más elevado, puede ser considerado como el fin común y trascendente hacia el cual convergen todas las ciencias particulares. Ahora bien, quien procura este conocimiento, es la filosofía, ciencia de las causas primeras; a este título también dirige a las ciencias hacia el fin común al cual está subordinado el fin propio de cada una. Todas las ciencias están así ordenadas a la sabiduría"¹³, mientras que, únicamente la filosofía existe en especial para ella misma: *sola philosophia sive sapientia maxime propter se est*¹⁴.

Considerada la filosofía desde el punto de vista del hombre que a ella se dedica, vale decir, *ex parte scientis*, tampoco puede ser mayor su independencia de todo otro fin.

Refiere Diógenes Laercio que habiendo León, tirano de los filiasios, preguntado a Pitágoras por su profesión, éste respondióle que era "filósofo", o sea, amigo, enamorado de la sabiduría, no queriendo aplicarse, como sus antecesores, el presuntuoso nombre de "sabio". Y agregó que comparaba la vida humana a los juegos públicos solemnes, concurridos por diversas clases de personas: unos, para luchar y disputarse las coronas; otros, para comerciar; y los más nobles, para gozar exclusivamente del espectáculo. Del mismo modo, en la vida unos nacen esclavos de la gloria; otros, cazadores de riquezas; y, un pequeño número, filósofos, amantes de la sola verdad.

El estado natural del filósofo es el estado de admiración, que proviene de la ignorancia de las causas cuyos efectos se nos manifiestan. Persigue el filósofo, como fin, huir de esa ignorancia, y, por consecuencia, tiende a saber nada más que por el saber mismo ¹⁵.

No son realmente amigos de la sabiduría, los que buscan la ciencia no por amor de la verdad sino por espíritu de lucro; o por vanagloria, para ser conocidos y aplaudidos, para que se sepa que saben —**sciunt ut sciantur**— según la vigorosa expresión de San Bernardo. Porque quien desea algo en mira de otra cosa, ama más esta cosa que lo que directamente busca en vista de ella.

Cuando de la filosofía se trata, el fin de la ciencia —adquisición de la verdad—, debe confundirse con el fin del conociente, debe constituir el bien que el investigador busque para sí en sus estudios. “En cuanto a mí —escribía Agustín en el solitario retiro de Cassissiacum—, la única cosa que amo por ella misma es la sabiduría; todo el resto, si deseo tenerlo y temo perderlo: vida, tranquilidad, amigos, es por la sabiduría” ¹⁶.

Pero a poco que se profundice en el análisis, se apercibe que tal independencia en el orden de los fines no es absoluta ni para el deporte ni para la filosofía.

Si bien se observa, en el orden de la razón —al cual debe el hombre conformar sus actos so pena de dejar de serlo—, la delectación engendrada por el juego se encamina al reposo o recreación del alma, que no son buscados por sí mismos sino en vista de los actos que se han de realizar más tarde, a fin de que podamos aplicarnos a ellos con renovado vigor ¹⁷.

Las fuerzas humanas, tanto corporales como es-

pirituales, son finitas; los actos, en consecuencia, deben serles proporcionados según una cierta medida. Excedida esa medida por la duración o vehemencia del trabajo, se quiebra la natural armonía y sobreviene la fatiga.

El cansancio físico desaparece por la quietud corporal. La fatiga del espíritu no se resuelve por la cesación de toda operación —lo que sería imposible en el estado de vigilia—, sino por la delectación.

El juego, el deporte, interrumpida la tensión del estudio, nos suministran esa delectación reconstituyente. Por eso son necesarios. Sólo una falsa austeridad puede atreverse a proscribirlos. La austeridad razonable, virtuosa, no excluye todos los placeres sino tan solamente los superfluos o desordenados.

A propósito de la eutrapelia —virtud reguladora de los entretenimientos—, transcríbese en la “**Suma Teológica**” este consejo de San Agustín: “Quiero que ahorres tus fuerzas; porque conviene al sabio aflojar de cuando en cuando la atención del espíritu concentrado en las cosas serias”; y recuérdase esta anécdota referida en “**Collationibus Patrum**”: Ciertos individuos se escandalizaron de encontrar a San Juan jugando con sus discípulos, visto lo cual el evangelista pidió a uno de ellos, que llevaba un arco, tirase unas flechas, y luego de haber disparado varias preguntóle si podría repetir continuamente ese ejercicio. Como el arquero le respondiera que de hacerlo el arco se rompería, el apóstol añadió que igual cosa ocurriría con el espíritu del hombre si estuviese siempre en tensión¹⁸.

Y en el último capítulo que Santo Tomás escribió para su obra “**De Regimine Principum**” —continuada luego por Tolomeo de Lucas—, insiste en que

sin amenidad la vida del hombre no puede prolongarse largo tiempo: **absque amoenitate vita hominis diu durare non possit**, de igual manera que la fecundidad de un campo, constantemente puesta a contribución, termina por agotarse. **Danda est remissio animis** —escribía Séneca a Sereno—; es preciso dar tregua al espíritu, para que sus fuerzas y su ardor se renueven con el reposo ¹⁹.

Comúnmente se olvida que la delectación del juego se subordina a ese fin debido, razonable. Son innumerables los que asignan al juego un valor de fin en sí, haciéndolo el eje de su existencia, como aquellos insensatos que violan el orden natural al desear como fin lo que es un simple medio, y de quienes dice la Escritura: **Aestimaverunt lusum esse vitam nostram**.

No hemos sido creados —escribe Cicerón en su “**De Officiis**”— para las diversiones y juegos, sino más bien para hábitos severos, para aficiones más graves y mayores. No es que deba fulminarse contra aquéllos interdicción absoluta. Ya hemos dicho que son necesarios, pero si en algo se impone la medida es en esta materia: así como en los alimentos un poco de sal es suficiente, así también un poco de placer basta para sazonar la vida ²⁰.

Lejos, pues, de que corresponda apetecer el deporte como fin absolutamente último, viene él mismo a supeditarse a la contemplación de la verdad, en tanto que la delectación que produce contribuye a reparar las fuerzas del espíritu.

Lo cual nada de extraño tiene, porque del mismo modo que todas las ciencias particulares están ordenadas a la filosofía, todas las operaciones y oficios de la vida humana, si se los aprecia debidamente, parecen

al servicio de los que contemplan la verdad, se ordenan a la especulación intelectual como a un fin.

La perfección del acto contemplativo requiere, en efecto, la incolumidad corpórea, que presupone los trabajos serviles, el comercio y demás ocupaciones que proporcionan las cosas necesarias para la vida y conservación de la salud. Requiere igualmente la quietud interior, la calma de las pasiones cuyo tumulto desvía el alma de las cosas inteligibles para inclinarla a las sensibles; a ella proveen las virtudes morales y la prudencia. Reclama finalmente la paz exterior e interior, la tranquilidad del orden, que al gobierno de la vida civil incumbe asegurar: la verdadera misión de la política es arreglar todas las cosas de suerte que el mayor número de hombres pueda más fácilmente, más seguramente y durante más largo tiempo, entregarse a las ocupaciones superiores: **politica est ministra sapientiae** —decía Santo Tomás— porque sin duda ella introduce a la sabiduría, prepárale el camino como el portero al rey, **sicut ostiarius ad regem** ²¹.

Desde el juego intrascendente hasta la compleja y delicada actividad política justamente entendida, todo, por tanto, se encamina a la contemplación de la verdad: **omnis humana operatio ordinatur ad speculationem intellectus, sicut ad finem** ²².

¿Quiere decir, por consiguiente, que la felicidad humana es —según enseñaba Aristóteles— un acto de pura contemplación, y que el conocimiento de la verdad es el fin supremo, absolutamente último, que a nada se subordina?

Distingamos: no todo conocimiento es el fin supremo del hombre. Únicamente podemos afirmarlo de la Soberana Verdad ²³. Y aún, no contemplada de una manera general y abstracta —como el Éstagirita nos

lo propone y como las fuerzas solas de nuestra imperfecta inteligencia lo permiten—, sino de esa manera real y concreta que, con la indispensable ayuda sobrenatural que ha de prestarle el “Padre de las luces”, será la visión cara a cara del Principio al cual están suspendidos el cielo y la naturaleza entera. Mientras permanezcamos en esta vida, ordenar la especulación tan sólo a ella, es agostarla en su tallo, es traicionar como fariseo de la inteligencia: quien se considera preste de la metafísica —escribe Maritain—, en realidad se inciensa a sí mismo delante un tabernáculo vacío²⁴; si la especulación es un fin, el que contempla debe levantarla hasta ese mismo Principio que se llama Amor y Caridad, y que aquí abajo es preferible amar antes que conocer. En esta tierra, “el menor átomo de caridad —comenta Sertillanges— nos aproxima más a la verdadera Ciencia, que todo el orgullo de lo que se denomina la ciencia”²⁵.

SOBERANO DESINTERES

Scientiae speculativae non sunt ad utilitatem inventae, sed propter ipsum scire.

SANTO TOMÁS, “*In Metaphysicam Aristotelis*”.

El deportista se distingue hoy del “profesional” por el carácter desinteresado de su esfuerzo, por la renuncia a todo emolumento: hasta la compensación pecuniaria del tiempo invertido le está prohibida.

En las olimpiadas la corona consistía en una rama verde, retorcida, de olivo salvaje; en el Istmo era de

pino, y de apio silvestre en Nemea; frutos cogidos en los árboles sagrados de Apolo constituían el premio del triunfador en los juegos píticos. Recompensas que, claro está, provocaban una mueca de desdén en el romano positivo, y llenaban de asombro al codicioso persa para quien resultaba inconcebible de que se pudiese luchar por otra cosa que no fuera la riqueza.

Por lo que hace al filósofo, si —como hemos visto— ambiciona la verdad por la verdad misma, como exclusivo remedio a la ignorancia de las escondidas causas, es indudable que realiza también un esfuerzo perfectamente desinteresado. Platón observa que hasta los primeros filósofos hubieran estimado injuriosa para su ciencia, cualquier preocupación utilitaria.

Cuando se pone de relieve este carácter antieconómico, frecuentemente se habla de la "inutilidad" de la filosofía, y se califica a la inteligencia —como lo hace Ortega y Gasset— de "función predominantemente inútil: un maravilloso lujo del organismo, una inexplicable superfluidad"²⁶.

No creemos que estas expresiones se tomen a la letra. Convendría, sin embargo, precisar. Es útil todo aquello que se acomoda a un fin: **bonum ordinatum ad finem dicitur utile**²⁷. Luego, si la ciencia es naturalmente deseada por el hombre como fin, tan naturalmente como aspira a la satisfacción de sus necesidades corporales, la filosofía es útil aunque de una utilidad espiritual. No sólo tenemos necesidades materiales sino también intelectuales, y cuánto permite satisfacer cualquier género de necesidad, es evidentemente útil.

Esto sentado, si reconocemos como corresponde la justa primacía de lo espiritual —**spiritualia sunt**

temporalibus potiora—, el estudio de la filosofía resulta una de las cosas más humanamente útiles. Seguros de alborotar a los beocios incontables y de provocar la censura de otros que si no lo son viven al menos principalmente *in sensibus* u olvidan que el hombre es sobre todo espíritu, no vacilamos en repetir estas nobles palabras de Jacques Maritain: "Mucho más necesidad tenemos de metafísica que de carbón; de sanear nuestros intelectuales valores de cambio, todavía más que nuestra moneda; de establecer nuestra vida de acuerdo con las leyes del ser, bien más aún que de asegurar nuestra provisión de harinas; la cuestión de la luz de los primeros principios es mucho más importante para nosotros todos que la cuestión del petróleo"²⁸. Una portentosa maravilla es ir de Buenos Aires a París en tres o cuatro jornadas aéreas; pero el progreso técnico no resiste a la comparación con un perfeccionamiento moral o espiritual, ni generalmente vale lo que el alumbramiento, en el arte, de una verdadera obra maestra.

Creemos que Santo Tomás habría seguramente hecho suyas —aunque asignándoles un muy distinto sentido— las palabras de su desconsiderado adversario, el franciscano inglés Rogerio Bacon: *philosophia secundum se considerata nullius utilitatis est*, precisamente porque no le hubiera costado suscribir también —como dice Sertillanges— esta otra proposición de apariencia paradójal: lo inútil es lo que hay de más bello y de más precioso...

De suerte que, cuando se oye mentar la gloriosa inutilidad de la filosofía, menester es entenderla en el sentido de esfuerzo antieconómico, que no conduce a objetivos prácticos y que no sirve para satisfacer necesidades del orden material, en contra de lo que

Descartes quería hacer de ella: un instrumento para erigirnos en amos y poseedores de la naturaleza y asegurar nuestro bienestar²⁹.

Antes que Descartes, el otro Bacon —Francis—, había iniciado la oposición fundamental entre el primado de la teoría que caracterizaba al helenismo de la Edad Media, y el pragmatismo moderno que, bajo formas múltiples y casi infinitamente variadas, concuerda en ver, en la eficacia práctica de la idea, no sólo la más segura señal de la verdad, sino también la esencia misma del conocimiento. Lo que el canciller Bacon detestaba en la escolástica, era precisamente esa filosofía que no define la verdad en términos de utilidad. La odiaba **propter operum sterilitatem**, porque —como explica Dewey— el pensamiento medieval fué ocioso, no fabricante: **it was otiose, not operative**³⁰.

De ese carácter desinteresado deriva cabalmente uno de los mayores obstáculos para su difusión en el mundo actual, adorador de Mammón³¹, en el cual se ha subvertido la dependencia jerárquica de lo material a lo espiritual, pasando el dominio y regulación de la vida humana íntegra a las potencias económicas.

¿Cómo propagar el entusiasmo de un conocimiento puramente especulativo, que no ofrece la alucinante receta de la fortuna, en una época utilitaria que obliga a la inteligencia a sudar dinero, persiguiendo la exclusiva aplicación industrial de la ciencia; y que, en su profanación, ha llegado hasta el colmo de apreciar la verdad de una doctrina por sólo sus resultados prácticos? ¿No será predicar en el desierto cualquier tentativa de esa naturaleza que se realice en tiempos tan rudamente materialistas y sobre todo en un país como

el nuestro, absorbido por actividades epidérmicas y sujeto durante tantos años al yugo agobiador del positivismo al punto de que la creación de su Facultad de Filosofía y Letras tuvo la virtud de provocar "un estallido de protestas y burlas, testimonio de la más lamentable incomprensión³²?"

Es obra santa luchar hoy sin descanso, particularmente entre nosotros, a fin de que no acoja al puro intelectual el mismo desprecio hiriente que gastaba el romano para con el *graeculus* artista o filósofo. En la recia pugna será nuestro aliado el propio interés del adversario, porque todo estrecho y rastrero utilitarismo seca la fuente de los inventos prácticos y, a la postre, se torna suicida.

Hagámosle recordar a ese adversario que la víscera cordial de la técnica es la ciencia pura; que si el entusiasmo por ésta se embota, aquélla "sólo puede pervivir un rato, el que le dure la inercia del impulso cultural que la creó. Se vive con la técnica, pero no de la técnica. Esta no se nutre ni respira a sí misma, no es *causa sui*, sino precipitado útil, práctico, de preocupaciones superfluas, imprácticas"³³. Hagámosle comprender que los progresos mecánicos más notables, que las más admiradas y audaces conquistas de la industria, no habrían podido hacer su magnífica aparición si no les hubiera precedido —tal vez algunos siglos antes— el esfuerzo "deportivo" de sabios trabajados por la mera sed de saber. Que el acaudalado negociante que llena parte de sus dilatados ocios surcando el océano en las feéricas "ciudades flotantes", recuerde lo que el arte de la navegación debe a las puras especulaciones de los geómetras griegos sobre las secciones cónicas; y que, si un cálculo exacto de la posición o un entrecortado S.O.S. conducido presu-

rosamente por las aladas ondas hertzianas le preserva del pavoroso naufragio, bendiga reconocido a la noble y desinteresada teoría.

Es preciso desterrar el generalizado prejuicio de que la utilidad, en el sentido estricto de finalidad práctica, preside y debe presidirlo todo en el universo.

Ni siquiera en el orden de la naturaleza, —donde suele creerse que la inutilidad constituye el escándalo científico “como la contradicción es el escándalo lógico”—, la finalidad práctica predomina de una manera absoluta en ninguna parte y, en muchos casos, solamente se aplica en débil medida. Repararnos en él “una multitud de caracteres puramente ornamentales y sin utilidad práctica. Los dibujos de un ala de mariposa **no sirven para nada**, aunque todo sea allí lógicamente necesario (con relación a una cierta idea gratuitamente escogida)”.

Las hojas y las flores son ciertamente órganos vitales de la planta; pero no es el fin práctico el que determinó la elección de su forma, de su color o de su perfume específicos. “¿A qué responde la inmensa prodigalidad, el pasmoso derroche de formas, de colores y de perfumes que nos ofrece la naturaleza? ¿A qué la diversidad de las especies? Todo podría hacerse ¡con cuanta mayor sencillez! El mundo entero podría estar lleno de seres cuyo progreso se aseguraría de manera mucho más rápida y **práctica**. El criterio de la utilidad, íntegra y uniformemente aplicado a los reinos naturales, es singularmente contestable”³⁴.

En el orden del espíritu, con mayor razón debemos defender la dignidad e independencia del conocimiento en contra de toda pretensión de supeditarlos a fines prácticos; y marcar nuestra más formal disidencia con la teoría bergsoniana de acuerdo a la cual la

inteligencia del hombre estaría orientada naturalmente hacia lo útil y subordinada estrictamente a la facultad de obrar.

Recorriendo las páginas de "**L'Évolution Créatrice**" comprobamos que, para su autor, no salimos de lo vago y de lo arbitrario mientras vemos en la inteligencia una facultad destinada a la pura especulación en vez tenerla como relativa a las necesidades de la acción. Según Bergson, hemos sido hechos para obrar tanto o más que para pensar; o mejor dicho, es para obrar que pensamos cuando seguimos la impulsión de la naturaleza. "Uncidos como bueyes de labranza a una pesada tarea, sentimos el juego de nuestros músculos y de nuestras articulaciones, el peso del arado y la resistencia del suelo: obrar y saberse obrando, entrar en contacto con la realidad y aún vivirla, pero en la medida solamente en que ella interesa a la obra que se lleva a cabo, he ahí —para el filósofo del devenir— la función de la inteligencia humana". Su primer oficio es el de fabricar instrumentos; su diligencia esencial es la invención mecánica, de modo que, si para definir nuestra especie pudiésemos despojarnos de todo orgullo, diríamos quizá **Homo faber** en lugar de **Homo sapiens**.

Opongamos a esa hipótesis bergsoniana la clarividencia del Estagirita y de Tomás de Aquino, quienes demuestran que la inteligencia del hombre se orienta naturalmente al conocimiento especulativo antes que a la acción, partiendo para ello de la observación prolija y segura de ciertos hechos primigenios como la delectación que acompaña a las percepciones de nuestros sentidos —especialmente el de la vista, el más cognoscitivo—, percepciones que nos agradan por sí mismas, independientemente de su utilidad, aunque

no nos propongamos ningún objeto práctico; o como el reposo que es logrado por nuestro espíritu, no al obrar, sino cuando ha encontrado la causa o la explicación de los fenómenos. Las propias ciencias de la naturaleza, organizadas de acuerdo al tipo de conocimiento conceptual tal como lo entiende Bergson, ¿acaso están orientadas hacia la práctica? ¿No es más exacto decir con Jolivet que ellas son ante todo un sistema de conocimiento desinteresado de la realidad sensible³⁵?

“La inteligencia humana —escribe Ortega y Gasset— tiene sus normas interiores y exclusivas, que se resumen en la pulcra y serena contemplación del Universo. Quien no sienta la soberana fruición de ver lo real, sin necesidad de más, quien no se sienta arrastrado por ese entusiasmo visual —Platón llama a los hombres científicos **filoceamones**, los amigos de mirar— que no ejerza profesión propiamente intelectual. Irremisiblemente, el pensamiento que es desviado hacia una norma práctica, queramos o no, se paraliza, se ciega”. No se trata de menospreciar la técnica, el pensamiento práctico, sino de convenir en que, tales como las cosas son, la inteligencia nos aparece “como una actividad que es primariamente deportiva y sólo secundariamente utilitaria”.

Prosigamos el paralelo.

Por lo mismo que la filosofía y el deporte son desinteresados, presuponen la satisfacción previa de las perentorias necesidades vitales, un cierto reposo asegurado, horas exentas de económicos cuidados.

El que carece de lo necesario tiene que trabajar **pane lucrando**, en vez de filosofar, aunque esto último sea en absoluto más excelente que aquello: suce-

de a menudo, por desgracia, que el hombre deba preterir lo más apetecible en sí y atender, en cambio, a lo indispensable para la vida³⁶.

Los atenienses mantenían en el Pritáneo a sus atletas sobresalientes, a costa del Estado. Los egipcios concedían un gran solaz a la casta de los sacerdotes, para que, librados de otros menesteres, pudieran entregarse enteramente al estudio; y así fué que, ciencias abstractas como las matemáticas, tuvieron su cuna a orillas del Nilo.

Pero nuestro mundo moderno, que ha impuesto al hombre "el jadeo de la máquina y el movimiento acelerado de la materia", dominado por una concupiscencia infinita, invadido "por la barbarie de lo útil", es bien poco tierno para con los trabajadores de la inteligencia; no se cuida de ponerlos al abrigo de las miserias del siglo, a fin de que les esté permitido desarrollar sus aptitudes más delicadas. "Al contrario, —apunta Valéry—, nuestra sociedad, enteramente exacta y material, es demasiado notable por la impotencia en que se encuentra de dar a los hombres del espíritu un puesto neto y llevadero en su gigantesca y grosera economía".

A la necia y despiadada indiferencia —cuando no malevolencia—, que impide una organización en la que el hombre esté en condiciones de aportar la máxima energía para la actividad específicamente humana del conocimiento, contraponamos el respeto y el amor por el ocio proficuo del intelectual, que puede dejar al mundo una parcela más de verdad. Y fomentemos el progreso económico en cuanto acreciente las posibilidades de una vida superior; en cuanto permita ese ocio digno suministrando las cosas necesarias para

la existencia, condición meramente secundaria y como instrumental del perfeccionamiento del espíritu.

No hemos de llevar la reacción, sin embargo, hasta caer en el otro extremo de sostener que toda elevada cultura, individual o colectiva, exige ineludiblemente la acumulación de grandes recursos materiales.

Considerando el problema desde el punto de vista social, es una ilusión corriente "querer salvar las cosas del espíritu empezando por ir a traer, para servir las, los más poderosos medios del orden material"³⁷; y es asimismo un difundido error el creer que basta desenvolver económicamente una nación, para que le sea concedida, por añadidura, una cultura superior, como si las ideas fuesen la recompensa supererogatoria de las finanzas prósperas. Justamente un economista, y a propósito de la República Argentina, ha escrito estas sensatas palabras: "para crear elevada cultura en un país, hace falta una limitación de la actividad práctica, una reserva de la atención y del esfuerzo, en beneficio de las tareas desinteresadas del espíritu"³⁸.

Desde el punto de vista del individuo, la abundancia de bienes exteriores también resulta, como ocurre con la extrema pobreza, un impedimento para la vocación contemplativa. En el caso de la indigencia, la ansiedad por el sustento, y en el de la riqueza, la solicitud por las cosas temporales que la componen, turban la quietud del ánimo necesaria al contemplante. La solución exacta sintetízala el Cardenal Cayetano al comentar un texto de Santo Tomás en estos términos: "Los bienes materiales cuanto más reducidos, siempre que sean suficientes, tanto menos obstaculizan la contemplación"³⁹. De ahí que sea conforme a

la recta razón despojarse de las riquezas superfluas para vacar al estudio de la sabiduría, según San Jerónimo refiere que lo hizo el opulento Crates de Tebas, quien, yendo a Atenas para filosofar, desprendióse de una gran cantidad de oro, **magnum auri pondus abjecit.**

La filosofía, en suma, no es ocupación privativa del gran señor. El filósofo se amolda a la naturaleza, y ésta se contenta con poco según Séneca escribía a Lucilio: **natura minimum petit.**

ACTIVIDADES EMINENTEMENTE DELECTABLES

Ludus delectabilis est, et contemplatio sapientiae maximum delectatio habet.

SANTO TOMÁS, "Super Boetium de Hebdomadibus".

Hablar del placer del deporte cuando jóvenes y viejos, hombres y mujeres corren tras de él con incansable y contagioso entusiasmo, nos parece superfluo: en ese terreno, Ortega y Gasset llega hasta oponer su "aire jovial, burlón", al "gesto triste", a la tensión dolorosa del trabajo.

¿Y el de la filosofía? Comentando un capítulo de la "Ética a Nicomaco", el Doctor Angélico nos responde al respecto. Quien halla su goce en las cosas materiales —nos dice—, en cierto modo mancilla su sensibilidad por el apego a lo que es bajo. El que encuentra su satisfacción y su placer en lo que muda o cambia, no puede tener delectación durable, desde que ella se desvanece tan pronto como pasa el objeto

que la constituye. La filosofía, en cambio, procura goces admirables, puros y duraderos, en la contemplación de la sabiduría. La pureza de tales delectaciones dimana de la inmaterialidad de las cosas sobre que versan. Su duración y solidez descansan en la inalterabilidad y permanencia de esas mismas cosas. La especulación comporta dos fases: en la primera se investiga la verdad; en la segunda se contempla la verdad ya descubierta y conocida. Y esta última, como término y fin de la inquisición, es la más perfecta, de modo que el goce resulta mayor en la consideración de la verdad hallada que en su búsqueda⁴⁰.

Para el que la ama sin segunda intención, la verdad reserva premio inefable. Es tan excelentemente buena la especulación, que basta aislarla de los fenómenos sensitivos concomitantes para apercibirse de que en sí misma siempre agrada: podemos aplicarle lo que la bíblica sentencia expresa de la sabiduría: "ni en su conversación tiene rastro de amargura, ni causa tedio su trato, sino antes bien consuelo y alegría".

La operación que se ajusta a la naturaleza propia de un ser le es agradable, deleitosa. Pues bien, la contemplación conviene al hombre en tanto que su naturaleza es la de un ser racional: a este título, todo individuo de la especie humana desea naturalmente la ciencia y, por ende, se complace en el conocimiento de la verdad.

Placer que es uno de los más grandes a que puede aspirar y que en alto grado supera, absolutamente hablando, al goce corporal o sensible, según lo demuestra Santo Tomás⁴¹ mediante el análisis de los tres elementos esenciales de la delectación, producto de la unión consciente de un sujeto con su objeto connatural.

Por lo que hace al sujeto, el intelecto es mucho más noble y cognoscitivo que los sentidos; en cuanto al objeto, el bien espiritual es mayor y más querido que el material, al punto que los hombres se abstienen de las voluptuosidades máximas para no perder el honor que es un bien inteligible; y en lo tocante a la unión del objeto y del sujeto, ella es, en la delectación intelectual, más íntima —porque los sentidos se detienen en los accidentes exteriores de la cosa, mientras que la inteligencia penetra hasta su esencia—; más perfecta —porque existe simultáneamente toda íntegra, a diferencia de los placeres sensuales en los que hay algo que pasa y algo que se espera como el coronamiento de la obra—; y más firme —porque los bienes del espíritu son incorruptibles y no efímeros como los del cuerpo. (Lo que no empece que, consideradas no ya en sí mismas sino con relación a nosotros en quienes el espíritu está asediado por la materia, las delectaciones corporales puedan parecernos más vivas, ser más anhelosamente apetecidas y percibidas con mayor facilidad).

Ese deleite de rara calidad —que se acrecienta aún cuando se refiere a la verdad filosófica, en razón de la excelencia de su objeto: **propter excellentiam rei contemplatae**— seguramente es causa, en buena parte, de lo que Sertillanges llama la exquisita perennidad del verdadero intelectual: "Parece escapar —escribe— a aquellas tristezas de la edad que infligen a tantos hombres una muerte anticipada. Permanece joven hasta el fin. Se diría que participa de la eterna juventud de la verdad. Maduro muy temprano, en la mayoría de los casos continúa maduro todavía, intacto y sin agrura, cuando la eternidad lo recoge"⁴². Tentados estamos de aplicarle por nuestra parte, la

comparación del salmo primero de David: él es como el árbol plantado junto a la corriente de las aguas, que da su fruto en el debido tiempo, y cuyas hojas se mantienen siempre verdes...

Sin embargo, todo en esta vida, sin exceptuar lo más placentero y envidiable, tiene su precio en moneda de sufrimiento. Sería muy extraño que el aguijón doloroso faltara en estas actividades de un ser "nacido para penar —según la melancólica expresión del profeta Job— así como el ave para volar"⁴³. Enemigas ambas de la improvisación, ¿no exigen acaso un despliegue de rudos y mortificantes esfuerzos?

¿Para qué ocuparme de los sacrificios de toda índole que supone la estricta disciplina del **training**, es decir, la preparación gradual, metódica, perseverante del deportista? ¿Quién no ha leído, al aproximarse algún encuentro sensacional, hasta los más insignificantes pormenores del adiestramiento, si "en pocos años hemos visto crecer la marea del deporte en las planas de los periódicos haciendo naufragar casi todas las carabelas de la seriedad"?

Los atletas de todos los tiempos se doblegaron, para lograr el triunfo, a férrea observancia. El competidor olímpico juraba al descender a la arena haberse ejercitado cuidadosamente por lo menos diez meses consecutivos⁴⁴. El corredor, consumido en el estadio por el deseo de alcanzar victoriosamente la meta, atormentaba su infancia, soportaba fríos y calores, huía del vino y del amor debilitantes:

**Qui studet optatam cursu contingere metam,
Multa tulit fecitque puer; sudavit et alsit;
Abstinuit Venere et vino**⁴⁵...

Antes que Horacio, en el octavo libro de las

“Leyes” Platón concretamente recordaba la historia de Iccas de Tarento, el cual, con la mira de conseguir la victoria en los juegos olímpicos, de tal manera se consagró a su arte y tales progresos hizo en cuanto a adquirir fuerza y templanza, que durante el tiempo de sus ejercicios guardó la (más absoluta continencia⁴⁶). También el apóstol San Pablo, para estimular a los corintios en la lucha por la corona imperecedera prometida al cristiano, les escribía: **Omnis autem, qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet: et illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant: nos autem incorruptam⁴⁷.**

Si de la creación de la ciencia pura se trata, no hay que imaginarse —dice Ortega y Gasset— que “porque sea un lujo es una actividad indolora que no requiere esfuerzo y pena. Todo lo contrario: es aún más difícil, más laboriosa, de más gigante esfuerzo. ¿No se advierte la magnificencia misteriosa de esta paradoja? El organismo humano, al producir ciencia, se impone un esfuerzo hercúleo sin utilidad (práctica inmediata) previsible”.

Sostener que la especulación filosófica es difícil y va acompañada de fatiga y pena, no es contradecir lo que antes hemos afirmado sobre la inclinación natural del hombre a la ciencia y sobre el carácter eminentemente delectable de la actividad contemplativa.

El deseo de saber es de aquellas inclinaciones naturales que no llevan en sí mismas el principio suficiente para su satisfacción. En esa clase de tendencias —observa Silvestre de Ferrara— puede mediar dificultad y sufrimiento en la conquista de aquello hacia lo cual se dirigen⁴⁸. Aunque el deseo de saber facilite esencialmente la adquisición de la ciencia, no

excluye las molestias provenientes de impedimentos extrínsecos.

Dos contrarias propensiones luchan en el hombre con relación al conocimiento: el espíritu le impulsa a desear la ciencia mientras que el cuerpo le inclina a evitar el esfuerzo que su obtención reclama. Eminentemente agradable es la especulación en sí, pero como en los trabajos intelectuales el espíritu hace uso de las facultades sensitivas que obran por medio de los órganos corporales, la pena a veces se mezcla, indirectamente, a la contemplación de la verdad⁴⁹.

Además, el universo de las cosas materiales constituye nuestro medio propio: es el que se encuentra al alcance inmediato de la inteligencia. Abandonarlo, para concentrar el intelecto en lo suprasensible, comporta cierto cansancio del sistema orgánico, tanto mayor cuanto más grande sea el alejamiento de los sentidos, punto de arranque de todo conocimiento humano⁵⁰.

Aparte de la fatiga o sufrimiento a que acabamos de referirnos y que por accidente suele unirse al acto contemplativo mismo, hay que tener presente también las privaciones y sacrificios que preparan la contemplación de la verdad.

Pese a las delusorias apariencias, y no obstante sus inapreciables recompensas, la vida del intelectual es un silencioso y oculto heroísmo. Los hombres llamados "de acción", en su mayoría ni siquiera sospechan la tenacidad, la formidable dosis de viril energía, de paciencia, de perseverancia, de reconcentramiento y hasta de coraje que requiere la labor de pensar: de buena gana tratarían de perezoso al filósofo que se empeña en conocer la verdad, y fácilmente olvidan las renunciaciones sin cuento que ésta impone a sus

esclavos. Tal incomprensión engendra todavía, como agravante, un aislamiento frecuentemente amargo para el intelectual.

Fundándose en reflexiones de esta índole sobre la mortificación que supone el trabajo filosófico, Rimaud le asigna una positiva virtud purificadora que hace progresar notablemente en lo que los autores ascéticos llaman la vía iluminativa. Y agrega: "Conduciéndonos bien pronto al límite de nuestro esfuerzo, a las playas extremas de nuestro saber, nos establece en la luz matutinal de nuestra nada. Esta confesión de humildad impregnando nuestro deseo de construir el conocimiento, de juntar las verdades, nos dispone a ver el mundo tal cual es, el hombre en su verdadero lugar, Dios en todas partes. Ahora bien, ver a Dios por doquier y verificar la inconsistencia de todo lo creado, es alcanzar los umbrales de la vida de unión"⁵¹.

La tensión unificadora del intelecto especulativo —insistimos— es adversa a la inclinación de nuestra naturaleza corporal que nos mueve a dispersarnos en ese mundo de las cosas sensibles al que antes nos referíamos. Y para que ella rinda sus mejores frutos, el intelectual habrá de renunciar a los placeres desordenados de los sentidos; refrenar todas las concupiscencias — especialmente las carnales— que derrocan a la inteligencia de su dominante ciudadela; extirpar los vicios que "aflojan la atención, la disipan, la desvían, y lesionan el juicio mediante rodeos cuyos meandros han escrutado Aristóteles y muchos otros después de él"; desprenderse —a lo menos espiritualmente— de las riquezas, porque su solícito cuidado impide la tranquilidad y la continuidad del trabajo intelectual; y amputar del pulpo del orgullo los in-

numerables tentáculos, sometiéndose a la verdad con perfecta humildad.

¿Un ejemplo? — Lo tenemos magnífico en el Doctor Angélico.

Queriendo entregarse por entero al Dios de la verdad, Tomás de Aquino —escribe su hermano de religión el R. P. Sertillanges— había de buscar y encontrar elementos de luz en los votos monásticos. Por la pobreza se deshace de los bienes exteriores; podrá olvidar que es príncipe; no tendrá nada que administrar, garantizar, ni menos codiciar; las manos abiertas en el azul, no sentirá sino lo impalpable, y únicamente la luz, no el oropel de las inutilidades temporales, brillará entre sus dedos. Por la castidad se libera de las exigencias de su cuerpo y de su corazón; en el sueño de la torre los ángeles ciñéronle con el cingulo chispeante: el deseo fué quemado en él. ¿Cómo pensar, y pensar sabiamente, en medio de las turbaciones de la carne, de esas alternativas de concupiscencia, de furia, de decepciones, de arrepentimientos, de recaídas que devoran las fuerzas del alma, y bajo el peso de esas cadenas, remachadas por el hábito, que traban sus movimientos? El anhelo de los falsos goces ¿no hará palidecer, como fumoso brasero interpuesto, la límpida estrella lejana? Y por la obediencia simplifica su vida, para no tener otra responsabilidad que la de su trabajo, para dar a éste las seguridades providenciales que lo harán una obra eterna, querida y protegida desde lo alto, no el efecto de una voluntad de hombre.

Sólo gracias a esos votos monásticos, complementados por el espíritu de humildad, que le moverá a rehusar las dignidades y despreciar las lisonjas; el espíritu de prudente mortificación, que le mantendrá

dentró de los límites de una razonable templanza; el espíritu de silencio y de soledad, que es el padre del pensador profundo, del inventor de las conexiones ideales, del captador de fuentes, del que quiere crear luz y sabe que ésta se amasa en las sombras; y el espíritu de desprendimiento en la misma labor intelectual, que le dará el valor para evitar toda dispersión, concentrarse en su objeto y sacrificar, no obstante poseer aptitudes universales, cualquier accesoria curiosidad, pudo Santo Tomás colocarse con respecto a la verdad en un estado de receptividad tan perfecto como depende del humano arbitrio⁵².

En suma: toda conquista del conocimiento —según escribía Nietzsche en “*La voluntad de poderío*”— no se logra sino a fuerza de valor, de dureza consigo mismo. Un conocimiento que se adquiere sin esfuerzo nada tiene de filosófico, había dicho por su parte el Estagirita. Pero no hay que arredrarse. Recuerden los ardientes que el regocijo del triunfo guarda proporción con la violencia y riesgos del combate. *Quanto fuit majus periculum in praelio* —leemos en las “*Confesiones*” de San Agustín— *tanto es gaudium majus in triumpho*. Y la delectación de la terrena victoria contemplativa es un anticipo de esa beatitud absoluta e inamisible que se consume para los justos cuando entrando en el gozo de su Señor pueden fijar la mirada de su espíritu en el foco mismo de la luz incircunscripta.

CAPITULO III

FILOSOFIA Y METAFORA

“La metáfora es probablemente la potencia más fértil que el hombre posee. Su eficiencia llega a tocar los confines de la taumaturgia y parece un trebejo de creación que Dios se dejó olvidado dentro de una de sus criaturas al tiempo de formarla, como el cirujano distraído se deja un instrumento en el vientre del operado”.

¿A quién pertenece este ditirámico elogio de la metáfora? — Pues a “uno de los doce pares del intelecto europeo”¹, a don José Ortega y Gasset. Lo tomamos de su libro titulado “**La deshumanización del arte**”. Anteriormente, el reputado ensayista español había escrito, en el segundo centenario del nacimiento de Kant, un “estudio filosófico” —incluido en “**El Espectador**”, tomo IV— donde explana su admiración por la metáfora a la que considera “instrumento mental imprescindible” y “forma del pensamiento científico”.

Sin la metáfora, —nos dice Max Müller— no podemos figurarnos cómo, ninguna lengua, habría jamás conseguido elevarse por encima de los más simples rudimentos. Para enriquecer un idioma —apunta Brunetière— habrá medios más aparentes, en cierto modo, que la metáfora, pero ninguno más legítimo ni más conforme a la evolución natural del lenguaje.

En el dominio de la literatura, Epstein juzga necesario un diluvio de metáforas para el menor poe-

ma; y Marcel Proust estima que lo único que puede eternizar un estilo es la metáfora. En los tiempos que corren, son verdaderamente legión los que piensan que ella constituye el hecho poético por excelencia. Se llega hasta identificarla con la poesía: ésta es metafórica —se afirma— o no es poesía; el poeta vale cuanto valen sus metáforas y la invención de una sola, feliz, maravillosa, debería bastar para forjar una reputación. “La metáfora —leemos en la última página escrita por René Boylesve— nos tiene actualmente a todos jadeantes; la calidad de una imagen parece triunfar sobre el total del mejor libro”².

¿Quién no encuentra en tantas alabanzas sobrada incitación para indagar el positivo valor de este utensilio del trabajo espiritual encarecido como realmente prodigioso?

Interesa dicha investigación, principalmente, en lo que atañe a la ciencia filosófica, pues su ponderación allí resulta por cierto paradójica. Estamos habituados, en efecto, a que se nos repita con insistencia que la terminología científica debe ser propia, rigurosamente exacta; que la definición metafórica es viciosa; que la lengua filosófica proscribiera el vocablo figurado, causa de error en una exposición bien razonada; que una metáfora no equivale a una demostración; que ella obscurece el discurso y obstaculiza la contemplación de la verdad cubriéndola de engañosos velos, etc.

En cambio, —según Ortega y Gasset— “cuando un escritor censura el uso de metáforas en filosofía, revela simplemente su desconocimiento de lo que es filosofía y de lo que es metáfora. A ningún filósofo —agrega— se le ocurriría emitir tal censura”.

Sin embargo, en las obras nada menos que del

Filósofo —designación antonomástica con que los escolásticos honraban a Aristóteles—, en los escritos conservados del que Dante en su “Convivio” llama **Maestro dell’ umana ragione**, hallamos numerosos pasajes nada favorables, en verdad, al empleo de la metáfora en las tareas filosóficas.

El Estagirita reprocha a Platón que en su doctrina de las ideas éste se contenta con “palabras vacías de sentido” y “metáforas poéticas”. Santo Tomás, genio filosófico de no menor potencia, en el comentario al tratado de Aristóteles “**Sobre el alma**”, se adhiere a la censura, criticando en términos generales la exposición, más artística que filosófica, del Académico: mala manera de enseñar —dice— fué la de Platón; todo, en efecto, lo expresó figurada y simbólicamente, pensando por medio de las palabras en otra cosa que lo que las mismas significan³. Nunca fué costumbre de la filosofía —confirma Alberto Magno— encubrir la significación con expresiones metafóricas⁴.

Pero, —sostiene Ortega y Gasset—, cuando Aristóteles censura contra Platón el uso de metáforas en filosofía, “no es precisamente para atacar las de éste, sino, al contrario, para hacer notar que ciertos conceptos suyos de pretensión rigurosa, como la **participación**, no son, en realidad, más que metáforas”.

Aunque así fuese —lo que no entramos a considerar—, siempre tendríamos otros textos del Filósofo que no nos permitirían dudar: en la “**Poética**” nos dice que las metáforas, si bien confieren elevación al estilo, lo oscurecen; en los “**Tópicos**” insiste sobre que “todo lo que se expresa por medio de metáforas es obscuro; y se puede —continúa— cuando el

adversario emplea una metáfora, enredarle y pretender que no se ha servido de palabras propias, y que la definición no es la debida"; y en las "Analíticas posteriores" —que tratan de la demostración científica— las condena nueva y más severamente: deben ser —expone— excluidas de las definiciones y de los razonamientos⁵.

El encomio que Ortega y Gasset hace de la metáfora en filosofía, indiscutiblemente ataca, no sólo la enseñanza de Aristóteles, sino también la opinión común. Toda vez que se ensalza un estilo filosófico —el de Santo Tomás o el de Aristóteles, por ejemplo— no deja de mentarse la propiedad de las palabras, la exactitud escrupulosa de la expresión. Por el contrario, con respecto a Platón, se suele formular el reparo de los adornos poéticos u oratorios, de las metáforas, alegorías y mitos que interrumpen la marcha regular del pensamiento y dificultan su aprehensión⁶.

El pensador español, sin embargo, pudiera tener razón contra todos. Cuestiones de esta índole, no se resuelven ¡gracias a Dios! por mayoría de votos. Analicemos, entonces, los motivos en que funda su admiración por la metáfora.

LA METAFORA Y EL LENGUAJE

Dos usos de rango diferente —según Ortega y Gasset— tiene en la ciencia la metáfora.

El primero: "Cuando el investigador descubre un fenómeno nuevo, es decir, cuando forma un nuevo concepto, necesita darle un nombre. Como una voz nueva no significaría nada para los demás, tiene que

recurrir al repertorio del lenguaje usadero, donde cada voz se encuentra ya adscrita a una significación. A fin de hacerse entender, elige la palabra cuyo usual sentido tenga alguna semejanza con la nueva significación. De esta manera, el término adquiere la nueva significación al través y por medio de la antigua, sin abandonarla. Esto es la metáfora. Cuando el psicólogo descubre que nuestras representaciones se combinan, dice que se asocian, esto es, que se comportan como individuos humanos".

La metáfora, es, pues, trasposición, traslación de nombre, como lo anuncia su etimología. No obstante, puede haber —puntualiza Ortega y Gasset— trasposición de nombre sin metáfora, cuando una voz pasa de tener un sentido a tener otro, pero con abandono del primero. "Candidato" era el hombre vestido de blanco, atavío de etiqueta en el ciudadano romano que se presentaba al cuerpo electoral optando a una magistratura. Hoy es candidato todo el que postula un cargo o es propuesto para alguna dignidad, cualquiera que sea su indumentaria; la palabra ha abandonado su sentido primero y no hay metáfora.

A nuestro juicio, cabe precisar todavía. La voz trasladada a un otro significado puede no abandonar su primer sentido y, empero, no haber metáfora.

Acaece comúnmente, en efecto, que el empleo frecuente de la palabra en su nuevo sentido, la despoja de su primitivo carácter metafórico: la voz se adscribe también a su nueva significación y se usa con ella, propiamente. La palabra "asociación", sin haber perdido su sentido relativo a vinculación entre individuos humanos, forma actualmente parte del tecnicismo psicológico y aplícase, con toda propiedad, al fenómeno de conexión de nuestras imágenes y representaciones,

fenómeno cuyas condiciones y leyes habían sido ya observadas por Aristóteles —“**Tratado de la memoria y de la reminiscencia**”— y se encuentran hoy minuciosamente estudiadas por Bain en “**The senses and the intellect**”. Igualmente, la palabra “hoja” dícese, con propiedad, no sólo de la parte del árbol sino también de la del libro, de la del arma blanca, etc.

El enriquecimiento de un idioma por la “fructificación natural de las metáforas”, exige, cabalmente, que en un momento dado dejen ellas de ser tales. Y poco importa el origen metafórico cuando las palabras han sido habilitadas para sus nuevos significados; si no fuera así, deberíamos decir que casi todas las palabras son metáforas, particularmente aquellas que usa el filósofo, para cuya formación, no obstante referirse a conceptos de cosas no sensibles, ha sido imprescindible recurrir —luego veremos por qué— a voces con significación material. Cuando llamamos “Dios” al Espíritu increado, no formulamos una metáfora por más que ese nombre provenga de “arder” o de “brillar” y que “arder” o “brillar” se digan metafóricamente de Dios⁷.

Las raíces primitivas de las lenguas, expresan conceptos de cosas materiales, por cuyo motivo la etimología de las palabras que traducen ideas relativas a seres inmateriales, nos conduce invariablemente a nociones relacionadas con el orden sensible.

Analizando con profusión de ejemplos los términos del vocabulario psicológico, P. Guillaume⁸ pone de manifiesto que ellos revelan una trasposición del campo físico o no mental al campo psíquico.

Vemos así cómo simples nombres que originariamente designaban meras relaciones materiales con los objetos, son aptos para sugerir la idea de conoci-

miento o de comparación (aprehender, percibir, comprender, balancear, pensar, calcular, etc.); cómo el examen intelectual de una cuestión se traduce por palabras que se referían a gestos propios de la revisión de cosas corporales (agitar, discutir, revolver); cómo inclinaciones, tendencias, pasiones, suelen presentarse bajo la figura de efectos de acciones físicas soportadas (aguijonear, espolear, hacer presión, empujar, arrastrar); cómo palabras que denotan el comportamiento orgánico inmediato sirven para expresar emociones, aspectos de la vida afectiva (aspirar, suspirar para el deseo; exultación para el gozo; echar espumarajos para la cólera; espeluznarse para el horror o el miedo); etc.

En la primera fase de la evolución semántica, lo principal es el aspecto material, lo accesorio es el valor psicológico de la expresión, vale decir, su acepción metafórica.

Luego, por lo general, comienza a desvanecerse la imagen primitiva, el sentido literal que persiste, no obstante, en el primer tiempo de aplicación del término a nuevas situaciones.

Hasta qué, en la última fase, lo corriente es que el significado primitivo deje de estar presente y aun se borre o desaparezca por completo, continuando su vida la vieja metáfora ya como designación abstracta: *exultatio* expresaba primero la acción de saltar; después se usó también para designar metafóricamente un transporte de gozo; y si hoy tomamos el diccionario de la Academia Española no encontramos de "exultación" sino este solo y único sentido: demostración de gran alegría —que puede ser muy otra que la de saltar de júbilo— por un suceso próspero.

Sin embargo, insistimos, sea que se conserve o

coexista la acepción material primitiva, sea que ella se haya perdido del todo, si las palabras adscribense definitivamente a una significación espiritual, dejan de ser metáforas.

Para que haya propiamente metáfora es menester mudar el sentido recto de un vocablo, en otro figurado que no le conviene sino en virtud de cierta semejanza denotada por una comparación tácita, como cuando llamamos a la virtud, salud del alma; aurora de la vida, a la juventud. Si no media comparación sobreentendida de dos conceptos; si no empleamos uno de los términos de la comparación implícita para designar al otro, no puede haber metáfora.

En resumen: la primera utilidad que Ortega y Gasset asigna en la ciencia a la metáfora, se reduce a la formación de nuevas acepciones —que se añaden generalmente a la que ya tienen los vocablos— para la expresión de nuevos conceptos; y cuando esas acepciones resultan consagradas, pierden su carácter trópico.

Pero es evidente que el hecho de ser indispensable el procedimiento de trasposición peculiar a la metáfora, en la evolución y acrecentamiento paulatino del lenguaje, no acredita que ella sea un medio de adquirir ciencia.

Pasemos, por lo tanto, al segundo uso, “el más profundo y esencial” que “El Espectador” atribuye a la metáfora.

ANALOGIA DE PROPORCIONALIDAD

“Además de ser un medio de expresión, es la metáfora —dice Ortega y Gasset— un medio esencial de intelección. No sólo la necesitamos para hacer, mediante un nombre, comprensible a los demás nuestro pensamiento, sino que la necesitamos inevitablemente para pensar nosotros mismos ciertos objetos difíciles”.

Y luego agrega: “la metáfora es un procedimiento intelectual por cuyo medio conseguimos aprehender lo que se halla más lejos de nuestra potencia conceptual. Con lo más próximo y lo que mejor dominamos, podemos alcanzar contacto mental con lo remoto y más arisco. Es la metáfora un suplemento a nuestro brazo intelectual, y representa en lógica, la caña de pescar o el fusil”.

Fuerza es reconocer que si todo esto es exacto, la metáfora presta a la ciencia filosófica un servicio inapreciable. Merced a ella, los objetos más difíciles y esquivos, —cabalmente los que más nos interesa conocer—, se harían asequibles a nuestra inteligencia. Faltando ella, quedaría en nuestro horizonte mental, una vastísima zona inexplorada e inaccesible.

Vamos a examinar si la metáfora es verdaderamente tan útil e imprescindible en la adquisición de nuestros conceptos más elevados. Recurriremos con ese propósito a la teoría del conocimiento analógico que desempeña un papel importantísimo en la filosofía tomista. Sin la noción central, universal y fecunda de la analogía, resulta punto menos que imposible comprender nada de la metafísica del ser. Por haberla

descuidado o rechazado, los extremos sistemas modernos mutilan la inteligencia, privándola del precioso instrumento que nos ayuda a evadirnos del universo de los fenómenos y nos permite pensar las substancias, el alma, Dios, vale decir, las realidades supremas.

Todos los objetos —escribe muy bien Ortega y Gasset— no son igualmente aptos para que los pensemos, para que tengamos de ellos una idea aparte, de perfil definido y claro.

Siendo de naturaleza diferente no están idénticamente proporcionados a la capacidad del entendimiento. Es así que debemos distinguir el objeto colocado directamente al alcance de la facultad intelectual, del objeto que la inteligencia sólo puede alcanzar mediatamente a través de aquél.

La inteligencia está naturalmente hecha para el conocimiento del primero; es su objeto propio: lo aprehende directa y primordialmente —*primum et per se*— y por su intermedio llega a todo aquello que puede lograr más allá.

El segundo, es el objeto mediato o consecutivo: la potencia cognoscitiva únicamente puede conseguirlo con la condición de pasar por el conocimiento de su objeto propio.

Solamente los seres materiales, las cosas sensibles, se encuentran al alcance inmediato de nuestra inteligencia. Es por eso que Santo Tomás enseña que el objeto propio del intelecto humano, unido al cuerpo, es la esencia o el ser de las cosas corporales, añadiendo que por la naturaleza de las cosas visibles es que él puede remontarse al conocimiento de las cosas invisibles⁹. Ortega y Gasset parece también admitirlo cuando dice: "Las ideas sensibles de los cuerpos con-

cretos —quidditas sive natura rei materialis o in materia corporali existens, expresa con mayor precisión y propiedad Tomás de Aquino—, fueron las primeras en fijarse y convertirse en hábitos. Ellas constituyen el repertorio más antiguo, más firme y cómodo de nuestras reacciones intelectuales”.

En cambio, todo lo suprasensible, los seres in-materiales como el alma o Dios, no pueden ser conocidos por nosotros en el estado de la vida presente, primitivamente y por ellos mismos, sino a través de las cosas sensibles. Conocemos las substancias espirituales no susceptibles de ser representadas mediante imágenes, comparándolas a los cuerpos sensibles cuyas imágenes se encuentran en nosotros¹⁰.

El orden natural exige que la inteligencia humana, cercada por la materia, íntimamente unida a un cuerpo corruptible que la agobia y deprime, parta de lo concreto y sensible para elevarse a lo abstracto y espiritual. Una noción, percibida primeramente en el objeto propio A, tomado de las cosas sensibles, la atribuimos a un otro objeto X, con la reserva expresa o tácita de que en este segundo caso la atribución no se hace en idéntico sentido que en el primero, sino analógicamente. Por el conocimiento propio de A llegamos a determinado conocimiento mediato de X. Si bien X y A son de diferente naturaleza, podemos valerlos de A para pensar X en razón de cierta **analogía**.

La analogía es una similitud mezclada de esencial desemejanza; las cosas análogas ocupan un lugar intermedio entre las unívocas y las equívocas.

Cosas unívocas son aquellas que reciben un mismo nombre en mérito de que la esencia significada por tal nombre, es en ellas simplemente, absolutamente la misma: así la animalidad es **simpliciter eadem**

en los vertebrados y en los moluscos, en el león y en la limaza; "animal", pues, es término unívoco que conviene a todos los vivientes dotados de sensibilidad y capaces de movimiento espontáneo.

Equívocas son aquellas cosas que reciben el mismo nombre no obstante que la esencia por él significada es totalmente diversa en cada una de esas cosas: a un signo del Zodíaco y a una espantosa enfermedad, aplícase el nombre equívoco de "Cáncer".

Las cosas análogas son, hablando en absoluto, diversas entre sí —*simpliciter diversa*—, pero semejantes desde un punto de vista —*secundum quid tamen eadem*—, según una cierta proporción¹¹. No son totalmente diversas —*totaliter diversa*— como las equívocas, mas tampoco responden a una definición esencial idéntica como las unívocas. Entre un príncipe y un piloto, la desemejanza no es total, pues se parecen desde el punto de vista de la dirección o gobierno, según esta proporción:

el príncipe		el piloto
es	lo que	es
a la ciudad		a la nave,

*sicut se habet princeps ad civitatem ita gubernator ad navim*¹², por donde, analógicamente, podemos llamar al príncipe, piloto del estado.

Asumiendo la similitud en el ejemplo precedente, la forma de una proporción matemática —igualdad de dos razones—, esta analogía denomínase de proporcionalidad, *analogia proportionalitatis*.

Cuando en virtud de la analogía afirmamos la ciencia de Dios y de la criatura, no expresamos **directamente** que la sabiduría humana es semejante a la sabiduría divina —lo que sería *similitudo perfectio-*

num y no similitudo proportionum—, sino que la relación

	ciencia	
	—————	
	inteligencia creada	
es semejante a la relación		
	ciencia	
	—————	
	inteligencia increada	

siendo todo lo demás diferente. La diversidad resulta sin duda profunda, puesto que la perfección es modificada de acuerdo al sujeto en el cual se realiza, pero no caemos en el equívoco ya que a pesar de tal diferencia hay ésto de común: la noción analógica de "ciencia" (conocimiento intelectual por las causas, cierto y evidente), se reconocerá en el hombre como en Dios, proporcionalmente, vale decir, soportando las modificaciones requeridas para su adecuación al ser por esencia y al ser por participación.

Existe otra clase de analogía, la de atribución, en la que la semejanza estriba en la relación de varias cosas con respecto a una otra que es la principal, como cuando el aire, el alimento, el ejercicio son dichos "sanos" por referirse todos a la salud del hombre que contribuyen a conservar. Pero teniendo en cuenta el objetivo de nuestro estudio, nos preocuparemos exclusivamente de la analogía de proporcionalidad, basada en la similitud de dos relaciones o proporciones: **proportionalitas, quae est duarum proportionum similitudo**¹³.

PROPORCIONALIDAD PROPIA Y PROPORCIONALIDAD METAFORICA

No toda analogía de proporcionalidad nos conduce al conocimiento. Corresponde distinguir a este respecto, la analogía de proporcionalidad propia de la analogía de proporcionalidad metafórica¹⁴.

Lo que en general define a la analogía de proporcionalidad es, según hemos visto, no una semejanza directa sino la similitud de relaciones: **similitudo proportionum**. Ahora bien, lo que diferencia sus realizaciones o modos particulares, es la causa o razón de esa similitud.

No nos expresaríamos con exactitud si dijéramos —como a primera vista viene la tentación de hacerlo—, que en la analogía de proporcionalidad propia la similitud entre las dos relaciones que constituyen la proporcionalidad es objetiva, fundada en la realidad de las cosas, mientras que en la analogía de proporcionalidad impropia o metafórica la semejanza no es efectiva, derivando tan sólo de un acercamiento artificial, puramente subjetivo.

Es cierto que, para no pocos poetas —sobre todo de esos que cultivan el moderno arte deshumanizado—, las metáforas son “bagatelas, caprichos, ensamblajes más o menos ingeniosos de palabras”. Pero por poco que se preste una más seria atención al asunto, se comprueba que no todo es subjetivo en la metáfora, que ésta, a título de analogía de proporcionalidad, comporta una cierta realización intrínseca que entraña alguna objetividad en la comparación.

Santo Tomás recuerda que el concepto de "fuego" se usa para significar metafóricamente al hombre caritativo, a la caridad misma y a Dios que la infunde. Pues bien, no entendemos hacer un simple juego de palabras cuando decimos de un corazón humano que es "de fuego", porque bien sabemos que una de las propiedades ígneas, el calor ardiente, se encuentra en el dominio afectivo bajo forma de intensidad devorante.

No, la metáfora no es normalmente un puro artificio, encierra una similitud efectiva: si llamamos "león" a Aquiles, nuestra metáfora extrae su verdad del hecho de que el hijo de Tetis y Peleo tiene el valor de esa fiera; en ambos encontramos la calidad del coraje. Más aún, Aquiles se parece al león en lo que éste tiene de característico, *in illo quod est de propria ratione rei cujus nomen transfertur*¹⁵.

Pero si en la metáfora hemos de ver algo más que un vano juego de palabras, el tajo que la separa de la proporcionalidad propia es hondísimo, casi un abismo. En ésta, que es la reina de las analogías, el fundamento de la similitud de las relaciones es **entitativo** (de *ens*, ser, lo que es, lo que existe); la perfección esencial significada por el nombre se encuentra efectiva e intrínsecamente en cada uno de los seres analógicos. En tanto que, en la analogía de proporcionalidad impropia, la perfección esencial expresada por el término "león", —que en su acepción directa, formal, designa una bestia determinada y no el coraje o la audacia—, no se halla intrínsecamente en Aquiles, quien, siendo hombre no posee la naturaleza del gran carnicero sino tan sólo algo de leonino, *aliquid leoninum*¹⁶.

En la metáfora es preciso abandonar el orden

del ser por el orden simplemente **dinámico**, y la similitud **entitativa** por la similitud **funcional**, que mira al efecto producido o al modo de producirlo. La proporcionalidad propia acerca naturalezas o esencias; la proporcionalidad metafórica, con diversidad total de naturalezas, sólo aproxima efectos, maneras de obrar.

Llamamos "aguas vivas" a las que manan y corren de continuo, empleando una metáfora, porque la perfección de la vida no se encuentra formalmente en dichas aguas. Se comprueba nada más que una similitud dinámica, una equivalencia de efectos: muévense como los seres vivientes, mas falta la similitud entitativa puesto que éstos lo hacen por sí mismos y aquéllas no, ya que reciben el movimiento de una causa exterior o extraña¹⁷.

De igual modo, si decimos "un prado sonriente", no es ciertamente porque el significado propio de la palabra "sonreír" pueda verificarse, *secundum se*, en un prado, sino porque nuestro espíritu observa que el pradal esmaltado de flores nos produce un efecto agradable como nos es también placentera la cara del hombre que la sonrisa ilumina¹⁸.

Por el contrario, "la palabra **conocimiento** significa con propiedad, en la sensación y en la intelección, algo real y proporcionalmente semejante: lo que la sensación es a lo sensible, la intelección lo es a lo inteligible. La una y la otra son llamadas conocimiento en el sentido propio y no solamente metafórico, sin que el conocimiento sea uno como si se tratara de un género, sino en virtud de una real similitud de proporciones. A pesar de la diversidad genérica de lo sensible y de lo inteligible, el vocablo conocimiento se aplica en los dos casos en su significado propio"¹⁹.

Para ayudarnos a comprender el procedimiento

analógico de intelección que apoyándose en los objetos fáciles y asequibles alcanza los difíciles y esquivos, no hay ejemplos más eficaces que los que nos suministra la teodicea, puesto que las cosas divinas, con respecto a nosotros, son las más arduas por ser también las más alejadas de los sentidos en los que toma comienzo todo conocimiento humano²⁰. Usemos, pues, de ellos.

Cuando el Salmista nos cuenta que el Señor transportóse de cólera contra su pueblo y abominó a su heredad (*Et iratus est furore Dominus in populum suum: et abominatus est hereditatem suam*), emplea una metáfora, porque la cólera, siendo una pasión del orden sensible que pone fuego en la sangre y produce la más profunda perturbación, no puede convenir realmente a Dios, espíritu puro, que no se complace en el castigo de los culpables como si tuviera sed de venganza, sino que, sin conmoverse, decreta lo que es justo. La palabra cólera no se aplica en su significado propio a Dios; su traslado o trasposición procede exclusivamente de un acercamiento realizado por el espíritu que compara maneras de obrar, la acción punitiva divina con el castigo que inflige un amo irritado²¹.

De idéntica manera, son puramente metafóricas las innumerables expresiones del Antiguo Testamento que atribuyen a Dios, sentidos, órganos, pasiones, afecciones, que implicarían una naturaleza corpórea e inferior, incompatible con la espiritualidad absoluta y la infinita perfección del Ser Supremo. Tomarlas literalmente, en su significado recto y no en su sentido figurado, constituyó la herejía de los antropomorfistas a quienes San Agustín califica de "carnales y pávulos".

En tanto que, cuando las Escrituras hablan de la vida (**Speramus in Deum vivum**); de la ciencia (**Deus scientiarum**); de la justicia (**Quoniam justus Dominus, et justitias dilexit**); de la bondad (**Nemo bonus nisi solus Deus**) de Dios, no hacen metáforas; estamos entonces en presencia de la analogía por excelencia: la criatura es a esas perfecciones lo que la naturaleza divina es a tales atributos.

Para afirmar de Dios cualquier perfección formal —la bondad, por ejemplo—, no vamos, como en los casos anteriores de metáforas, a buscar por un lado los efectos humanos de esa calidad, y por el otro a investigar si Dios los produce semejantes. No, nuestro procedimiento en la analogía de proporcionalidad propia es diferente: comenzamos por abstraer de las perfecciones humanas el concepto analógico de bondad, concepto que es trascendente, que no expresa inmediatamente ni la bondad humana, ni la angélica, ni la divina; luego ensayamos de relacionarlo con el ser, y, habiéndolo conseguido, decimos que Dios es bueno simplemente **porque El es**, pasando a contemplar la perfección divina **a través** del concepto abstracto, **no directamente** a través de la bondad humana porque ello sería antropomórfico.

Tan abandonamos entonces el orden funcional o dinámico dentro del cual se mueve la metáfora, por el orden entitativo peculiar a la proporcionalidad propia, que, aun si no conociéramos efecto alguno de la suprema bondad, siempre continuaríamos afirmando, —por reducción al ser y con sólo admitir su existencia—, que Dios es bueno, bueno por naturaleza, por esencia, que El es su Bondad.

La bondad, la justicia, la ciencia y la vida, puesto que expresan perfecciones absolutas, convienen, se-

gún su significado propio, a Dios; le pertenecen *per prius*, es decir, antes de pertenecer a la criatura y se hallan en El *nobiliori modo*, eminentemente.

Sin duda, para pensar y expresar la vida, la ciencia, la justicia, la bondad de Dios, nuestra inteligencia debe servirse de su objeto connatural, debe recurrir forzosamente a las criaturas, puesto que ella aprehende esas perfecciones tales cuales existen en los seres creados y las expresa tales cuales las ha aprehendido²². Pero la trasposición correlativa a ese apoyo en el mundo sensible, no entraña metáfora por cuanto los conceptos mencionados convienen propiamente tanto a Dios como a las criaturas, si bien no en igual modo: las perfecciones absolutas que descubrimos en los seres creados preexisten, pero (en su infinidad), en el Ser increado.

El rabino medioeval Moisés Maimónides —refutado victoriosamente por Santo Tomás—, no distinguía entre los nombres que aplicamos a Dios en virtud de una analogía de proporcionalidad propia de los que le atribuimos por metáfora; estimaba que en el mismo sentido decimos que “es justo” y que “está encolerizado”. Cayó así en el agnosticismo dogmático —*agnosticism of belief*— que no obstante admitir, a diferencia del agnosticismo puro —*agnosticism of unbelief*—, la existencia de Dios, sostiene que no podemos saber nada de la naturaleza divina, de lo que El es.

Evidentemente, si todo nuestro lenguaje de las cosas divinas fuera metafórico, nada de positivo sabríamos sobre la esencia de Dios, sobre sus perfecciones formales²³. Pero como nos es dado distinguir lo que conviene propiamente a Dios de lo que se dice de El por metáfora, la ciencia analógica de las cosas divinas nos libra del limbo al que la doctrina simbolista nos relegaría.

La analogía rigurosa difiere de la metáfora en que nos conduce a conceptos propios, vale decir, a conceptos que expresan una perfección intrínseca al objeto alcanzado mediatamente por nuestra inteligencia. En la proporcionalidad metafórica, en cambio, "usamos un nombre impropriamente a sabiendas de que es impropio", según el mismo Ortega y Gasset lo apunta.

La concepción tomista de la analogía se nos presenta así, en teodicea y teología, emergiendo luminosamente entre los errores contrarios del antropomorfismo y del simbolismo.

¿Cómo nuestras ideas múltiples pueden representar lo Único? ¿Contienen algo las proposiciones teológicas que verdaderamente les haga eco en Dios?

Para los simbolistas, ellas se dicen equívocamente, lo que define como dogma fundamental de la Religión a la ininteligibilidad, pues ninguna argumentación válida es posible partiendo de términos equívocos: *aequivocatio nominis processum argumentationis impedit*²⁴; ni cabe, por consecuencia, remontarse desde las criaturas hasta Dios.

Para los antropomorfitas, las proposiciones teológicas se enuncian de manera unívoca, pero entonces la unidad se destruye y Dios no es más Dios.

"Este problema —como explica el P. Penido— no es sino el aspecto teológico de una cuestión general: la posibilidad de la ciencia. Porque la ciencia debe, en una síntesis comprensiva, conducir la multitud de las cosas a la unidad, que solamente es inteligible. Mas ¿cómo la misma noción puede aplicarse a **varias** realidades? O todo es equívoco, heterogéneo, y la ciencia es imposible no habiendo inteligibilidad; o todo es unívoco, homogéneo, y entonces la cien-

cia es una tautología no existiendo lo universal: he allí la antinomia. Y al igual que el conflicto ontológico se resuelve por el concepto de potencia intercalado entre el ser y la nada, aquí también la antinomia encuentra su solución en la analogía, que está a medio camino entre lo unívoco y lo equívoco. Nuestros conceptos, si bien múltiples, representan verdaderamente lo Unico, porque entre Dios y la criatura hay comunidad de relaciones, similitud proporcional o de analogía, y la Unidad, sin embargo, de ningún modo es despedazada ya que esta similitud no proviene de la participación a una forma unívoca; por el contrario, los Atributos existen de manera esencialmente diversa —aunque no sin semejanza— en Dios y en el hombre. Así la heterogeneidad y la homogeneidad se equilibran, la antinomia se resuelve, la Analogía desvanece los errores opuestos, no aglutinándolos en un híbrido sincretismo sino dejándolos atrás. El Analogismo tomista no es un eclecticismo, sino una síntesis que domina maravillosamente al Antropomorfismo y al Simbolismo”.

El antropomorfita contempla a Dios y al hombre mediante conceptos unívocos. Tiene la “intolerable jactancia” de querer conocer a Dios como se conoce a sí mismo. No se da cuenta de la distancia infinita que va de una perfección análoga a una perfección unívoca.

“La imaginación —observa Pascal— agranda los pequeños objetos hasta llenar con ellos nuestra alma por una estimación fantástica, y, por una insolencia temeraria, aminora los grandes hasta su medida, como en hablando de Dios”. Contándose a millares los siervos de la *folle du logis*, de la imaginación, el antropo-

morfismo resulta un extravío mucho más frecuente de lo que pudiera creerse.

No tan sólo reviste, claro está, la forma grosera que asume en aquellos que atribuyen a Dios lineamientos corporales, antropomorfismo a la vez cándido y blasfemo del que, por ejemplo, vemos al malogrado Jacques Rivière —en su correspondencia publicada— pugnando por desprenderse: “Cada vez más, —escribía a Claudel, quien le encaminaba a la verdad desde el lejano Oriente—, cada vez más no concibo sino una manera de representarse a Dios: un anciano con barba entre las nubes surcadas por el rayo”²⁵. En cambio, San Agustín nos refiere que, a los 31 años, todavía sumido en las tinieblas de la ignorancia y engañado acerca de la naturaleza de Dios, no le imaginaba, sin embargo, con figura humana, porque —dice— “desde que recibí alguna instrucción de la sabiduría, rechacé siempre tal error y me regocijé de hallarlo condenado por la fe de la Iglesia Católica”²⁶.

Una forma mil veces más elevada —y por ende más peligrosa—, es la de la metafísica cuantitativa que “sienta la perfecta homogeneidad de las cosas, que reduce lo diverso a lo mismo: la potencia, verbigracia, será un **pequeño** acto, y el hombre un **pequeño** Dios; síguese que, en aumentando la potencia, pasaremos al acto; en haciendo crecer al hombre al infinito, obtendremos a Dios. Implícita o explícitamente se profesa la univocidad del ser. Siendo así, las perfecciones increadas no difieren de las nuestras sino en grado; por eso, un progreso continuo y de más en más intenso, concluye —teóricamente al menos— por depositarnos en las playas de lo divino”. En tal caso, la proporción antropomórfica se formularía en es-

tos términos: lo divino es a lo humano como lo superlativo a lo positivo.

Inversamente, el simbolismo —una de cuyas formas es el metaforismo—, profesa la equivocidad del ser. Así como el símbolo ∞ carece de relación objetiva con el infinito matemático, pero lo representa convencionalmente para facilitar el cálculo, así también nuestras ideas teológicas no tendrían sino un valor subjetivo, humano, práctico, y desde el instante en que pretendemos realmente conocer algo de la naturaleza de Dios, “se desarman en polvo como el ala de una mariposa cuando se la toca”.

La proposición “Dios es sabio”, no nos instruiría, por tanto, sobre ningún atributo esencial de la divinidad; su significación sería tan sólo metafórica, fundada en la equivalencia de efectos: Dios obra de manera semejante a la de un hombre sabio. Llegase, en consecuencia, a la negación del valor objetivo de las fórmulas dogmáticas, en las que no podríamos ver sino una piadosa logomaquia, un “psitacismo sagrado”. Si la primacía corresponde a la pura equivocidad, las demostraciones que a propósito del Ser Supremo nos ofrecen los filósofos serían todas sofísticas y de Dios no sabríamos sino palabras vanas, insubstanciales: *nihil de Deo sciremus nisi nomina tantum vana, quibus res non subesset*²⁷.

Anonadado por la grandeza divina, el simbolista, queriendo trazar los límites del pensamiento religioso, cierra los ojos, en su inercia pusilánime, para no ver nada; “se rehusa a abandonar las tinieblas de la equivocidad por la claridad, vacilante es cierto, pero luminosa sin embargo, de la analogía”. No se da cuenta que, una misma perfección análoga, puede existir formalmente en dos seres analógicos (la cria-

tura y Dios) infinitamente diversos; y olvida esta respuesta de Santo Tomás a la objeción que arguye en base de la inconmensurable distancia entre el hombre y su Creador: "Si lo infinito y lo finito no pueden ser puestos en proporción, pueden serlo en proporcionalidad, pues aquello que lo finito es a lo finito, lo infinito es a lo infinito, y de este modo hay que entender la similitud entre Dios y su hechura, a saber, que Dios se halla en la misma relación con lo que le concierne, que la criatura con lo que le es propio, *sicut se habet Deus ad ea quae ei competunt, ita creatura ad sua propria*"²⁸.

Para concluir este parágrafo, diremos que, si la crítica del Doctor Angélico destruye los dos extravíos, es más hostil con el de los antropomorfitas, porque éstos "desde el principio siguieron falsa ruta mientras los simbolistas se detienen meramente en el camino: demasiado tímidos —dice el P. Penido—, no se atreven a salir de la caverna, de la metáfora, y a confiar su espíritu a la analogía plenamente libertadora", a la proporcionalidad propia, que es movimiento y vida.

LA METAFORA PRETENDIDO INSTRUMENTO DEL PENSAMIENTO CIENTIFICO

De la distinción que acabamos de verificar entre la metáfora y la analogía propiamente dicha, fluye una consecuencia capitalísima para nuestro estudio.

Si la analogía de proporcionalidad impropia no aproxima propiedades esenciales y se satisface con comparar propiedades activas; si ella se funda en una similitud que no atañe a la naturaleza sino a la acción,

y todavía a la acción *ad extra*, es evidente que la metáfora sólo puede revelarnos de una cosa un aspecto accidental, "como un vestido demasiado amplio que flota alrededor del cuerpo sin dibujar sus contornos".

Si la analogía metafórica nos habla de un ser en razón de una manifestación que le es exterior, indiscutiblemente no nos ilustrará acerca de los atributos esenciales de dicho ser. ¿Qué nos enseña por ejemplo sobre la naturaleza del yodo —dice el P. Blanche—, el concepto que lo representa como sano? Nada que sea de la esencia del yodo, sino únicamente ésto: puede, en determinadas circunstancias, restablecer la salud. Ahora bien, una multitud de otras sustancias tienen la capacidad de producir semejante efecto.

La mera equivalencia funcional o dinámica, la pura similitud de efectos, no nos permite, pues, evadirnos del agnosticismo, máxime si se tiene en cuenta que no faltan casos de acción polimórfica en los que una misma esencia superior realiza efectos muy diversos entre sí sin dejar de ser de distinta naturaleza que todos ellos.

Faltando en esta clase de analogía de proporcionalidad la similitud entitativa, la reducción al ser, la metáfora únicamente puede ofrecernos como sostén "el tallo grácil de una flor". De sí, la proporcionalidad impropia no devela el misterio, no nos da razón o satisfacción de nada, no nos sirve para argumentar científicamente: *Ex similitudinariis locutionibus non potest sumi argumentatio*²⁹. La metáfora no es demostrativa; el que la utiliza, aplicando impropriamente un nombre a sabiendas de que es impropio, no puede pretender aprovechar el concepto de A para conocer el ignoto X; dependiendo de la imaginación, ador-

na el discurso pero no constituye su substancia. Es cierto que, según pronto lo veremos, puede sustentar a la inteligencia en su trabajo propio, pero no le pertenecen los resultados de éste, así como "los rodrones que sostienen el árbol no son productores de los frutos"³⁰.

De ahí que *prohibentur metaphorae in scientiis*, como escribe el Cardenal Cayetano. Conclusión: el filósofo "no debe permitirse jamás pensar en imágenes como lo hace el poeta". No cabe afirmar, por tanto, que la metáfora sea una forma del pensamiento científico.

Al contrario, volviéndose la analogía rigurosa hacia el ser, fundándose en una similitud entitativa, aproximando no maneras de obrar sino atributos esenciales de los seres analógicos, nos es ya lícito pensar el uno a través del otro, razonar sobre el lejano X mediante el conocido A que se encuentra al alcance inmediato de nuestra inteligencia. La verdadera analogía es independiente de la intuición poética y constituye un imprescindible procedimiento de intelección que nos conduce a determinado conocimiento de un ser por el conocimiento directo de otro ser de naturaleza diferente pero que puede representarlo en mérito de cierta semejanza intrínseca: es "el trampolín del filósofo; permite al espíritu, tomando su punto de apoyo en la materia, lanzarse más allá de los límites de lo sensible, en el orden inmaterial".

Por no haber comprendido que la analogía está cimentada en relaciones reales que unen a los seres analógicos, por más diversos que ellos sean en cuanto a su naturaleza respectiva, los positivistas han profesado el agnosticismo, negando que las cosas de expe-

riencia puedan conducirnos a conocimiento alguno de los seres suprasensibles.

La inteligencia humana dispone del procedimiento analógico además del procedimiento de aprehensión inmediata; entre objetos conocidos de esta última manera, o sea directamente, y otros en conexión necesaria con ellos, "podemos advertir relaciones tales, que las calidades de los primeros son transportables, con ciertas reservas, a los segundos"³¹. Es así cómo, de la grandeza y hermosura de las criaturas, por analogía se puede venir en conocimiento de su Creador, según enseña el Libro de la Sabiduría: **A magnitudine enim speciei, et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri.**

Manifiestamente, el conocimiento que obtenemos gracias a la analogía, de las cosas que escapan a nuestra aprehensión directa, muy lejos se halla de ser perfecto y de tener la puntualidad que consigue la inteligencia en el conocimiento de su objeto connatural.

"Cuando se trata de concebir un ser corporal, de una manera precisa, llegamos a hacernos de él una idea que se le adapta exactamente, que le conviene perfectamente y no conviene sino a él, agregando sucesivamente a los elementos comunes diferencias positivas, hasta aquella que lo discierne absolutamente de todos los otros. No solamente lo distingo de todo lo que no es él: además, sé lo que él es, y si no alcanzo siempre su esencia misma, por lo menos me represento lo que puede ser esa esencia mediante caracteres que guardan con ella una relación necesaria y que la traducen fielmente"³².

Logramos entonces un conocimiento realmente "propio". Tener de las cosas una noción verdaderamente "propia", es conocerlas no tan sólo en general

sino en cuanto ellas se distinguen las unas de las otras: **habere propriam cognitionem de rebus est cognoscere res non solum in communi sed secundum quod sunt ab invicem distinctae**³³.

Si a la analogía por excelencia la llamamos "propia", es únicamente para oponerla a la metafórica, para significar que en tal caso alcanzamos propiedades esenciales.

Pero si conocimiento propio es aquél que, —como acabamos de definir con Santo Tomás—, aprehende un ser en su realidad característica, no puede jamás revestir tal carácter el que nos proporciona la analogía por rigurosa que sea. El concepto analógico es, en efecto, esencialmente general, común, y de una comunidad solamente proporcional. Si, por ejemplo, enfoco con la analogía a la cantidad y a la calidad, llego a conocerlas en general, en tanto que el concepto de ser les es proporcionalmente común, pero no adquiero una noción clara y distinta de cada una de ellas en particular.

De modo que, cuando entramos a lo suprasensible, el conocimiento analógico no nos permite llegar a la esencia de los seres espirituales, ni a representarnos adecuadamente lo que ella es, ni siquiera a descubrir caracteres que no convengan sino a esos seres. Ninguna semejanza, en efecto, puede conducirnos al conocimiento de la esencia de una cosa, si aquella difiere específicamente de ésta y mucho menos si difiere cuanto al género³⁴. Ahora bien, hemos visto que las cosas análogas son **simpliciter diversa**, no responden a una definición esencial idéntica, y, por tanto, no pertenecen a una misma especie ni a un mismo género.

Por las cosas materiales —enseña Santo To-

más— podemos elevarnos a un cierto conocimiento de las cosas inmateriales, mas no a un conocimiento perfecto, porque no hay relación adecuada entre lo que es material y lo que no lo es³⁵. Mayores son las desemejanzas que ofrecen los seres corporales y los espirituales que las similitudes entre ellos de que nos valemos para el conocimiento de lo inmaterial³⁶.

El Apóstol de los gentiles ha expresado metafóricamente esa forzosa imperfección del conocimiento analógico cuando dice que al presente sólo vemos a Dios en un espejo —el de las cosas creadas— y obscuramente: *Videmus nunc per speculum in aenigmatate*. Ver algo en un espejo —comenta Santo Tomás—, es ver una causa en el efecto donde reluce su semejanza. Toda criatura es para nosotros como un espejo, porque del orden, bondad y grandeza que en las cosas causados son por Dios, ascendemos al conocimiento de la sapiencia, bondad y eminencia divinas. *Et haec cognitio dicitur visio in speculo*. Y como las semejanzas divinas que se reflejan en las cosas creadas, no son claras y abiertas sino obscuras y ocultas, *illa visio dicitur aenigmatica*³⁷.

Con todo, ese conocimiento imperfecto, general, confuso, que nos suministra la analogía, siempre vale más que la ignorancia, no es un conocimiento ficticio sino cierto.

El aristotelismo demuestra que los juicios pueden expresar una **verdad**, en toda la propiedad del vocablo, sin proporcionar nada más que un conocimiento analógico. Para la filosofía tradicional, el objeto formal común de toda inteligencia es el ser. Por consiguiente, la verdad de un juicio no depende de que el conocimiento sea adecuado; existe desde el momento en que lo que afirmamos ser, es, y lo que sostenemos no

ser, no es: *Veritas intellectus est adaequatio rei et intellectus, secundum quod intellectus dicit esse quod est et non esse quod non est*³⁸. Una proposición puede ser verdadera y no darnos, sin embargo, un conocimiento adecuado como el que obtiene la inteligencia humana al aprisionar su objeto connatural, propio.

Por el hecho de que nuestros conceptos analógicos no se adapten adecuadamente a Dios, no ha de inferirse que al formularlos caemos en el sofisma ni que ellos le repugnen totalmente. La proposición **Dios es libre** expresa un conocimiento analógico, imperfecto, pero es un juicio cierto. Establece una identificación entre los términos **Dios** y **Dios-libre**, identificación que de hecho existe en el orden ontológico; mas de la **noción** de "Dios" que tengo en mi cabeza, a la realidad de Dios que está fuera de mí, no hay correspondencia adecuada, que sólo la da la visión beatífica, la intuición directa; y la misma distancia media entre la **noción** "Dios-libre" y la realidad que es la libertad de Dios. Ocurre con la verdad de los conocimientos analógicos, lo que con dos relaciones matemáticas que permanecen iguales aunque los dos términos de la una sean afectados por idéntica modifi-

cación. Si $\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$, es cierto que $\frac{a:n}{b:n}$ queda siendo

igual a $\frac{c}{d}$. La diferencia que hay entre Dios y mi

noción de Dios libre es exactamente la misma que existe entre mi **noción** de Dios libre y la realidad de Dios-libre. Luego, la verdad está en salvo, aunque el conocimiento no sea adecuado³⁹.

Después de lo expuesto, casi huelga añadir que

para manejar la analogía con probabilidades de éxito, para ordenar la diversidad y hallar la unidad relativa en la multiplicidad de lo real, la similitud proporcional en lo desemejante, se necesita —como escribe el P. Penido—, una flexibilidad infinita, un sentido muy afinado de las trasposiciones y matices. La analogía se mueve entre medias tintas; no solamente comporta sino que exige una determinada penumbra en el espíritu y tropieza con grandes dificultades en la expresión.

El tomismo no impone el método geométrico a la metafísica. Las soluciones hechas de antemano, las deducciones perezosas son la negación misma de la analogía, que afirma en primera línea la heterogeneidad de las cosas y la necesidad de esfuerzos siempre nuevos para apoderarse de una serie de verdades y proporcionarlas a un orden de realidad esencialmente distinto.

Resumiendo: si se acepta la fundada distinción entre la analogía metafórica y la analogía de proporcionalidad propia, —distinción que reserva para la palabra **metáfora** el significado que el lenguaje universal le atribuye—, queda de manifiesto que las ponderaciones del “**Espectador**” competen solamente a la analogía por excelencia, la única de la que puede afirmarse que nos conduce a un conocimiento intelectual, imperfecto, es verdad, mas grandemente apetecible y que puede ir acompañado de completa certidumbre.

Una frecuente causa de error radica en equiparar a la metáfora con la analogía rigurosa, dando a aquélla el valor de conocimiento que sólo ésta merece. Esperanzado en esa posible confusión, es que el cultor

de la paradoja hace de la metáfora insegura uno de sus instrumentos preferidos.

Importa, por lo tanto, discernir en severo análisis la metáfora propiamente dicha de la verdadera analogía; impedir que bajo el pabellón de esta última pasen de contrabando simples imágenes.

En boca del filósofo y del sabio está bien, sin ironía, la impetración de un famoso libelista del siglo pasado, Paul - Louis Courier: **Dieu nous garde du malin et de la métaphore!** Y no le asombre ni le contagie el cálido elogio de Ortega y Gasset: tiene ese elogio sabor de alegato **pro domo**, como que la filosofía del maestro español "siguiendo el ejemplo ilustre de Platón, se expresa muchas veces por medio de bellas imágenes y alegorías" ⁴⁰.

LA METAFORA COMO MEDIO DE EXPRESION E INSTRUMENTO DE ENSEÑANZA

Si la metáfora no reviste en filosofía la importancia —que sería enorme— de procedimiento intelectual de lo suprasensible, como medio de expresión, en cambio, como vehículo del pensamiento y no como órgano de conocimiento, ¿ofrece al filósofo alguna utilidad?

En principio, la palabra metafórica adolece del grave defecto de obscuridad y debe ceder el puesto al vocablo propio, como lo imperfecto a lo perfecto. "Toda metáfora, precisamente porque dice una cosa para hacer comprender por ella una otra, oscurece el discurso a menos que la costumbre o el sentido ob-

vio de la figura faciliten su inteligencia. Aun entonces, el término propio sería más preciso y, por ende, también más claro" ⁴¹.

Hay en la metáfora una inevitable ambigüedad: puede interpretarse de varios y diversos modos y dar margen, por consecuencia, a dudas, incertidumbre o confusión. Goethe observaba —a propósito de una polémica científica entre Geoffroy Saint-Hilaire y Cuvier— que muchas discusiones se transforman en enigmas insolubles porque se emplea metáforas a las cuales cada uno de los contrincantes les asigna una interpretación diferente.

La metáfora es no solamente vaga sino que, a causa de su "carácter proteico" ⁴² suele arrastrar al espíritu en direcciones diversas e inducirle en error. Cabría preguntarse si Jesús, cuando llama zorro a Herodes —*Ite, et dicite vulpi illi...*—, quiere calificarle más bien de astuto que de voraz, puesto que ese taimado animal parece constituir en la Biblia el prototipo de la voracidad sanguinaria. Cuando elogiando al famoso teólogo Maldonado dice de él Richeome, que "era un león en la cátedra", ¿qué es lo que pretende poner de relieve: la audacia, el coraje o la ciencia dominadora? La metáfora por sí sola nos dejaría en la incertidumbre si el resto de la frase no nos ayudara a interpretarla ⁴³.

Todavía más: de una misma cosa, en atención a sus diferentes propiedades y similitudes, puede extraerse metáforas distintas y hasta metáforas que se refieran a seres u objetos contrarios. La palabra "león" tiene su justificada traslación metafórica a Dios si atendemos a la característica de la fortaleza o de la liberalidad; lo que no impide que si consideramos en cambio la de la crueldad, sea aplicada también a Sa-

tanás como en el versículo de las Completas: "Sed sobrios y vigilad, que vuestro diabólico adversario, *tamquam leo rugiens*, circuye al que ha de devorar".

Ese *malum modum docendi*, salpicado de metáforas y alegorías que suele reprocharse a Platón, ¿no será acaso el principal culpable de que todavía hoy resulte tan discutido el contenido de la filosofía académica?, como lo observan Landsberg y el mismo Ortega y Gasset quien juzga que "el más cierto y viril avance que hemos hecho últimamente en el estudio de Platón consiste en haber tenido la claridad de retina y el valor intelectual de descubrir que no sabemos quién es Platón ni qué el platonismo. A Platón —continúa— no se le ha entendido nunca... Hoy es un problema inmenso, una cordillera de problemas. **Apenas si hay en él cosa que no sea equívoca**"⁴⁴. ¡Bien poco brillante resultado, en verdad, después de tantos siglos de labor exegética!

En compensación, la metáfora tiene en primer lugar un señalado valor estético. La imagen o representación es naturalmente agradable al hombre: *representatio naturaliter homini delectabilis est*, enseña Santo Tomás; y merced a la imagen, ponen las metáforas a la inteligencia en contacto con su objeto connatural y satisfacen en una síntesis instantánea, nuestro gusto de lo sensible, cautivándonos "por su fulguración deliciosa de belleza". Apariciones inflamadas que iluminan todo un cuadro con el resplandor de un relámpago, llámalas Taine en su estudio sobre Shakespeare⁴⁵. Es propio de la poesía —dice también Tomás de Aquino— recurrir a una multitud de comparaciones y de imágenes, porque careciendo las cosas poéticas del rigor de verdad requerido para ser aprehendidas por la razón razonadora, es menester que la in-

teligencia sea como seducida por la fascinación de las metáforas ⁴⁶.

En segundo lugar, las metáforas, especialmente las desacostumbradas, nos ayudan a grabar en la memoria las ideas abstractas que, si no son encadenadas por las semejanzas corporales, se evaden con mayor facilidad. Concebid similitudes apropiadas, no muy familiares, de aquello que queráis recordar, es uno de los consejos mnemotécnicos que nos da Santo Tomás en la "Summa" y en su comentario al opúsculo "De memoria et reminiscentia" de Aristóteles. Es provechoso ligar el recuerdo de las cosas intelectuales al de las cosas sensibles porque el conocimiento humano es más potente con relación a estas últimas ⁴⁷ y porque las realidades materiales pertenecen a la memoria por esencia —*per se*— mientras que las espirituales indirectamente, *per accidens*.

En tercer lugar, sirven las metáforas para nutrir nuestros sentimientos y armar nuestra voluntad.

Las metáforas, finalmente, son utilísimas en la enseñanza exotérica, en la exposición vulgarizadora de la filosofía, que necesita ajustar la manifestación de la verdad a las aptitudes de quienes han de recibirla: *manifestatio veritatis est facienda secundum proportionem recipientium* ⁴⁸.

En efecto, hemos visto que es natural al hombre remontarse a las cosas intelectuales desde las materiales, ser conducido *ad intelligibilia per sensibilia*, porque todo nuestro conocimiento viene originariamente de los sentidos. Puesto que el objeto propio de nuestra inteligencia es la esencia de las cosas materiales abstraída de las representaciones imaginativas, explícase que el espíritu humano, en el estado presente de unión con el cuerpo, no conozca nada sin el socorro

de una representación sensible, de lo que en el tecnicismo escolástico se denomina **phantasma**. Las imágenes son a la inteligencia lo que los colores a la vista —decía Aristóteles—, como asimismo que no hay concepción mental, que nada comprende el alma, sin **phantasma**. Este no poder prescindir del "fantasma", esta inevitable dependencia frente a la imaginación cuantitativa, constituye la tara original de nuestra inteligencia; tal es —apunta Penido— el único sentido admisible de la crítica bergsoniana; desgraciadamente Bergson cayó en sus propias redes: tanto aproximó a la imaginación estática y a la inteligencia, que terminó por confundirlas, desconociendo la posibilidad de un pensamiento conceptual más aéreo, menos sumergido en las imágenes.

Al hecho de sernos connatural el remontarnos desde las realidades corporales a lo inteligible, débese que, cuando deseamos hacer más accesible nuestra explicación de nociones inmateriales, empleamos ejemplos tomados del orden sensible; y que los hombres rudos, de inteligencia grosera, no consiguen aprender ni logran llegar a la ciencia sino por ejemplos sensibles⁴⁹. Pues bien, las metáforas nos proveen de imágenes que pueden auxiliarnos en el conocimiento de las verdades abstractas, lo que demuestra su importancia en la divulgación filosófica: muchas personas que no son capaces de alcanzar las cosas inteligibles por ellas mismas, llegan a comprenderlas si les son propuestas bajo semejanzas corporales⁵⁰.

Lo mismo ocurre en teología, donde los simples, **qui vix aliquid praeter sensibilia suspicari possunt**, que apenas pueden conjeturar algo más allá de lo sensible, encuentran su alimento religioso en el revestimiento suntuoso de imágenes, en el "velo multicolor de las me-

táforas" tejido alrededor del Todopoderoso para no deslumbrar sus débiles ojos. Así conviene hablarles —dice Beatriz al Poeta— porque sólo partiendo de los sentidos el entendimiento se eleva a lo que es digno de la inteligencia; de ahí que la Escritura, atemperándose a sus facultades, atribuye a Dios pies y manos si bien otra cosa significa, y la santa Iglesia representa con aspecto humano a Gabriel y a Miguel y al que sanó a Tobías:

Cosí parlar conviensi al vostro ingegno,
 Perocchè solo da sensato apprende
 Ciò che fa poscia d'intelletto degno.
 Per questo la Scrittura condescende
 A vostra facultate, e piedi e mano
 Attribuisce a Dio, ed altro intende;
 E santa Chiesa con aspetto umano
 Gabrielle e Michel vi rappresenta,
 E l' altro che Tobia rifece sano.

En este pasaje del "Paradiso" (IV, 40 - 49), Dante se concreta a versificar un texto (I,q.1,a.9) de la "Summa Theologica": Conviene —dice Santo Tomás— que la Sagrada Escritura, ofreciéndose a todos según la palabra del Apóstol: "Deudor soy igualmente a griegos y a bárbaros, a sabios y a ignorantes", presente lo espiritual bajo la figura de las cosas corporales a fin de que los flacos de entedimiento, inaptos para alcanzar *secundum se* las cosas abstractas, así las comprendan.

Hasta el fundamento del propio culto exterior, individual y social, podemos hallarlo en el mismo principio conforme al cual *est nobis connaturale a sensilibus in intelligibilia venire*. Es fácil darse cuenta que Dios por su esencia requiere una adoración enteramente espiritual. Sin embargo, como el hombre

no es un puro espíritu, se ve forzado a mezclar en su culto los gestos de su cuerpo y el uso de las cosas materiales que le rodean. Hay en ésto una exigencia, pero que sólo depende de la naturaleza humana cuya ley es elevarse a lo espiritual por lo sensible. En el culto, lo sensible no hace sino servir de instrumento al espíritu donde verdaderamente reside el homenaje substancial que Dios espera de nosotros.

Aristóteles, apreciando en toda su importancia la necesidad psicológica ineluctable a que venimos refiriéndonos, arrancaba de comparaciones tomadas de los sentidos para examinar lo que se refiere a la inteligencia. Santo Tomás de Aquino y los escolásticos en general siguieron sus huellas; y es esa la causa, seguramente, del dicho de Leibniz —injusto en cuanto pretende censurar—, según el cual la lengua de la Escuela hormiguea de tropos: **tropis scatet**.

Repárese bien, pues, que la utilidad que acordamos a la metáfora en la exposición filosófica, particularmente exotérica, no la promueve al grado de instrumento del conocimiento intelectual que antes le hemos negado, ni mucho menos autoriza una hipótesis como la del sutil abate Bremond, para quien **une heureuse métaphore, une image nouvelle est le gibier propre du philosophe, beaucoup plus que du poète**⁵¹.

Si es exacto que no hay acto intelectual consciente que no implique la colaboración fundamental de la imaginación, la inteligencia deja a gran distancia todo cuanto aquella podrá jamás entregarnos; si es exacto que cuando perseguimos las realidades superiores continúan siempre las imágenes siendo "el escabel indispensable para izarnos a las barbicanas de nuestro torreón", el conocimiento intelectual, em-

pero, no tiene por objeto esas mismas imágenes, esas "sombras de las cosas corporales" —*corporalium rerum umbrae*— sino la pureza de la verdad inteligible en ellas contemplada⁵².

"Es claro —escribe Maritain— que si las representaciones sensibles me ayudan a razonar, no es con ellas que razono para adquirir la ciencia de las cosas" y "mi razonamiento no depende en nada de las variaciones que puedo hacer sufrir a mis representaciones sensibles". Las imágenes que acompañan al pensamiento no están más que "para ayudar a nuestra inteligencia a funcionar; en su mismo orden, ellas no tienen ningún valor de conocimiento"⁵³. No solamente no tienen ningún valor epistemológico, sino que, cuanto más libre se halla la inteligencia humana de esas imágenes, tanto más apta se hace para considerar las cosas inteligibles y ordenar todas las cosas sensibles⁵⁴. Inversamente, si la luz intelectual no es bastante intensa, las imágenes entonces revolotean desordenadamente en el espíritu "como los murciélagos cuando la luz solar desaparece".

Por consiguiente, los términos figurados, las locuciones metafóricas que se emplean en la exposición filosófica, no tienen allí cabida como prueba, demostración o solución de nada; no asumen carácter argumentador sino meramente ilustrativo; destínanse, exclusivamente, a manifestar una proposición de una manera más sensible y por tanto más accesible a las inteligencias comunes. Más aún, "la verdad de los pensamientos que expresamos es absolutamente independiente de las comparaciones (o metáforas) a que podemos recurrir para ponerlos en evidencia. Los ejemplos escogidos pueden ser falsos en sí mis-

mos; son buenos, no obstante, si sirven a la manifestación de una verdad" ⁵⁵.

Una cosa es ilustrar o vulgarizar una verdad ya adquirida y otra bien distinta es establecerla o conquistarla. No negamos que las metáforas sean convenientes para lo primero, pero sí que deban emplearse para lo último. Una cosa es representarse imaginativamente una realidad, otra es comprenderla intelectualmente. Si no las distinguimos, la representación imaginativa, lejos de auxiliar al espíritu, le fascina como un espejismo. Por desgracia, es lo que no pocas veces ocurre. La confusión entre la operación imaginativa y la función intelectual, constituye precisamente, para el P. de Munnynck, el desfallecimiento más frecuente del pensamiento humano, y quizá también del pensamiento filosófico ⁵⁶.

Séneca protestaba contra los que pretenden vedar a los filósofos el uso de imágenes concediéndolo sólo a los poetas: los tales —decía— no habrán leído jamás a los Antiguos, que hablaban sencillamente, sin perseguir todavía la frase elocuente merecedora de aplauso, y cuyas obras, sin embargo, estaban llenas de metáforas, *parabolis referti sunt*. Pero en el fondo Séneca está con nosotros: se limita a considerarlas útiles para el filósofo, no por la misma razón que ellas sirven al poeta, sino en cuanto prestan asistencia a nuestra endeblez intelectual y hacen sensibles las ideas al lector u oyente ⁵⁷.

EL INTUICIONISMO Y LAS METAFORAS

Bergson representa una cumbre tan alta en la orografía filosófica contemporánea, y sus libros se ha-

llan tan difundidos, que no es posible desentenderse, que no estaría bien dejar de expresar siquiera unas pocas palabras acerca del refuerzo que a la causa de Ortega presta el filósofo francés "cuyo nombre —al decir de su entusiasta lugarteniente Le Roy — suena en todas partes, a quien sus colegas —aun discutiéndole o contradiciéndole— juzgan comparable con los más grandes y que, a la misma altura como escritor y pensador, al destruir la convención de las barreras técnicas, encuentra el secreto de hacerse leer a la vez fuera y dentro de las escuelas" ⁵⁸.

En efecto, obsérvase en Bergson un empleo continuo, incesante de metáforas diversas, ingeniosas, delicadas, al punto que sus expositores reconociendo la dificultad que por este motivo existe de analizar su pensamiento, suelen optar prudentemente, a fin de no traicionarlo, por recurrir a la transcripción textual de sus términos mismos.

Es tan marcada la preferencia que en la *philosophie nouvelle* se otorga a la imagen sobre el concepto, que Manuel García Morente —buen conocedor en esta materia—, declara que la filosofía bergsoniana "apetece ser expuesta por un escritor de imaginación sutil y brillante; y que, en cambio, pierde notablemente cuando cae en las manos rígidas de un hombre exacto, exigente, escrutador" ⁵⁹.

¿A qué obedece en el autor de "*L' évolution créatrice*" esta predilección por la metáfora? Ortega y Gasset confiesa, por lo que le atañe, una predisposición individual: la imagen en la frase —dice— es una tendencia incoercible de mi ser ⁶⁰. En tanto que de Bergson escribe el historiador de la filosofía Will Durant, que su pasión por la metáfora es casi semítica: *he has an almost semitic passion for metaphor.*

Nadie ignora el origen israelita del padre de la filosofía nueva. Y es cierto que caracteriza al hebreo un anhelo instintivo de expresar su pensamiento de manera concreta y viviente, en lenguaje imaginativo, hasta sensual diríamos. "Lo que distingue a la familia semítica, —anota Renán en su *"Histoire Générale et Système Comparé des Langues Sémitiques"*—, es que la unión primitiva de la sensación y de la idea se ha conservado siempre en ella, es que uno de estos dos términos no ha hecho olvidar al otro como aconteció en las lenguas arias, es que, en una palabra, la idealización no se ha operado nunca de una manera completa, tanto que, en cada vocablo se cree escuchar todavía el eco de las sensaciones originarias que determinaron la elección de los primeros nomencladores" ⁶¹.

Pero si la metáfora es en Ortega una necesidad de su temperamento, no ha de verse una predisposición de raza en el caso de Bergson. Media en este último una exigencia íntima del propio sistema: el bergsonismo se ve obligado a elevar la metáfora a la dignidad de un método como consecuencia de su radical anti-intelectualismo.

Más adelante hemos de ver con algún detenimiento que para Bergson lo esencial encuéntrase en el puro devenir; que la inteligencia es una facultad más bien práctica, incapaz de alcanzar la verdadera realidad; que el análisis conceptual es impotente para instalarnos en el seno de ese devenir fundamental, por cuyo motivo, el filosofar, exige invertir la dirección acostumbrada del trabajo del pensamiento, recurrir a la "intuición", esa especie de simpatía que —como se lee en la *"Introduction a la Métaphysique"*— nos transportaría al interior de un objeto pa-

ra coincidir en lo que tiene de único y de inexpressable.

El bergsonismo afirma la existencia de un conocimiento extra-intelectual que nos revelaría, más allá de los conceptos abstractos e inertes de la inteligencia discursiva, la realidad vivida e intuitivamente captada.

Ahora bien, la intuición de lo inmediato no puede en rigor expresarse; lo que aprehendemos por un conocimiento vivido e incomunicable no es susceptible de traducirse en conceptos ni en proposiciones; sólo las ideas se transmiten, no las sensaciones, impresiones y simpatías intuitivas, por fuerza individuales. De ahí que, "siendo muda de nacimiento la pura experiencia directa de la vida", no queda al bergsonismo otro camino que el de sugerir la intuición, "rodeándola de metáforas concurrentes" destinadas —según él— a reanimar el sentimiento de lo real anestesiado por el hábito, a evocar el alma profunda y sutil de las cosas y a facilitar su visión directa e ingenua. "Muchas imágenes diversas —agregase en el opúsculo antes citado—, tomadas de cosas de muy diferentes géneros, pueden por la convergencia de su acción, dirigir la conciencia sobre el punto preciso en que hay cierta intuición a percibir. Al escoger las imágenes tan dispares como sea posible, se impide que una cualquiera usurpe el lugar de la intuición que está encargada de provocar, ya que entonces sería inmediatamente suplantada por sus rivales. Haciendo que todas ellas reclamen de nuestro espíritu, a pesar de sus diferencias de aspecto, la misma especie de atención y, en alguna manera, el mismo grado de tensión, acostumbramos lentamente la conciencia a una disposición muy especial y bien

determinada, que es cabalmente la que debe adoptar para mostrarse a sí misma sin velo".

De suerte que, la filosofía bergsoniana, convencida de una presunta impotencia de los procedimientos científicos recurre a los del arte, y lo que cree imposible definir trata de sugerirlo valiéndose de metáforas sensibles.

Con tal convicción no es extraño que, Bergson, dotado de sobresalientes condiciones artísticas, haya resultado un "incomparable maestro de metáforas". Como era igualmente de prever la mágica influencia de sus obras en una inteligencia somnolente o poco severa. Sumergida por el tornasol continuo de sensaciones e imágenes en esa primavera de emociones enteramente frescas que celebrara con tanto lirismo E. Le Roy, se estimará dicha inteligencia despertada al pensamiento; en realidad —escribe Maritain— es su **imaginación** la que se habrá excitado. "Y no es poco porque la imaginación vale más que la nada y se halla tan vecina de la inteligencia, que conseguirá quizá, de rebote, despertar a ésta a su vez. Pero si allí nos plantamos, corremos también el riesgo de abandonarnos a una especie de impresionismo filosófico, y de vagar en busca —como dice San Agustín— no de la substancia sino de algo así como el olor de las ideas"⁶².

Todos los que quieren conservar a la filosofía su carácter intelectual, científico; todos los que le asignan por fin acuñar la realidad en conceptos coherentes y sistematizados, desprendidos de toda ganga imaginativa, que resistan al contacto de la experiencia y no se disuelvan en el reactivo del principio de contradicción, no pueden conformarse con este empleo de un procedimiento peculiar a la inspiración

artística, ni admitir una doctrina que se presente con la exclusiva garantía de esta brumosa intuición, en la que suelen escudarse hasta caprichos o fantasías de diletantes. ¿No se ha creído ver “intuiciones bergsonianas” en esas imágenes amplísimas y artificiosas que sintetizan para nuestro espíritu un gran número de fenómenos, pero que en buena lógica — como escribe el P. de Munnynck — sólo debieran llamarse hipótesis explicativas? “¿No se ha pretendido que el bergsonismo no se discute sino que debe ser aceptado como una epopeya? ¿No vemos surgir penetraciones intuitivas radicalmente opuestas y que se afirman con tanto mayor aplomo cuanto que se las declara inaccesibles a toda crítica racional?”⁶³.

En resumen, a los que sostenemos que la filosofía debe ser racional y sinó no será nada, claro está que no puede argüírsenos con el uso —o abuso— bergsoniano de las metáforas, explicable en la “filosofía nueva” solamente por la arbitraria sustitución de la inteligencia con una diferente y aún opuesta facultad cognoscitiva —de indemostrada existencia—, que se ejercitaría mediante un esfuerzo antinatural de retorno a lo primitivo, a lo inmediato, a lo vivido.

LA METAFORA DEL SELLO Y LA TABLA CERINA

Una de las dos grandes metáforas que recuerda Ortega y Gasset en “*El Espectador*”, nos va a confirmar, puede decirse que en forma experimental, cuanto hemos sostenido precedentemente. Nos referimos

a la metáfora de la tabla cerina en la que el sello estampa su impronta delicada, metáfora que aparece por primera vez en el "Theetetos" de Platón y que, repetida por Aristóteles, repercute "a lo largo de toda la Edad Media, y en París y en Oxford, en Salamanca y en Padua, durante centurias, los maestros van a inyectarla en una legión de juveniles cabezas".

Desde luego, la vemos empleada en distintos casos y con diversos fines explicativos. A veces, simboliza la unión del cuerpo y del alma sin intermedio alguno. El cuerpo y el alma que lo informa, constituyen una sola y misma existencia substancial como la cera y la figura que ella recibe ⁶⁴.

Otras, como en el propio texto citado por Ortega y Gasset —"Sobre el alma", libro III, capítulo 4—, representa la pasividad del intelecto, tabla cerina en la que nada está escrito pero en la que infinitas cosas puede grabar el estilete del escriba.

En el "Theetetos" —191 d— aplícala Sócrates a la memoria: supongamos —dice— que haya en nuestras almas una cera impregnable, don de Mnemósine, la madre de las musas; todo lo que deseamos conservar, viene a imprimirse en relieve en esta cera receptiva de sensaciones y conceptos; recordamos lo que se graba, mientras dura la impronta; lo que se borra o no ha conseguido estamparse, es olvidado. Aristóteles expresa también en uno de sus opúsculos psicológicos, que la memoria es la percepción de la impresión que se produce en el alma como resultado de la sensación, comparable a la que el sello deja en la cera. Los ancianos tienen escasísima memoria —añade— porque son en cierto modo fríos, como el yeso de los edificios viejos, de suerte que la misma

dureza de la parte que recibe la impresión, impide que la imagen deje en ella el menor rastro.

Y no terminamos aquí con sus variados empleos. El citado Aristóteles, en otro lugar, en el segundo libro de su recordado tratado "**Sobre el alma**" —cap. 12—, refiriéndose a la sensación explica que "el sentido es aquello que recibe las formas sensibles sin la materia, como la cera recibe el sello del anillo sin el bronce o el oro de que el anillo se compone, y conserva este sello de metal o de oro pero no en tanto que es oro o bronce".

Que puedan multiplicarse las aplicaciones de una misma metáfora, que sea posible darle diversos usos, es ya, en la ciencia, que vive de exactitud, un germen de confusión, un indiscutible inconveniente.

Pero más grave aún es el defecto de ambigüedad que hemos achacado a la locución metafórica. Comprobémoslo, valiéndonos siempre de la metáfora de la tabla cerina en sus distintos empleos.

Aristóteles ha expuesto en términos propios el aspecto pasivo del intelecto: "la inteligencia —enseña—, es en potencia lo que las mismas cosas que ella piensa sin ser ninguna de ellas en acto, antes de pensarlas". Y Santo Tomás⁶⁵ ha precisado el concepto distinguiendo los tres significados en que puede decirse que una cosa es pasiva: 1) el rigurosamente propio —**propriissime**— cuando ella es privada de lo que le conviene a su esencia o de lo que constituye el objeto de su inclinación natural; 2) el **minus proprie**, cuando soporta una modificación o cambio cualquiera, cuando se despoja de algo, sea que le convenga esencialmente o no; y 3) el general —**communiter**— cuando recibe aquello con respecto a lo cual estaba en potencia. Desde este punto de vista, todo

lo que pasa de la potencia al acto puede ser considerado pasivo aun cuando adquiriera una perfección, aunque una tal potencialidad sea una fuente de riqueza y no una causa de empobrecimiento. En este último sentido, nuestro intelecto es pasivo.

Podrá resultarnos ardua, por lo abstracta, esta exposición de la noción filosófica de la pasividad de nuestra inteligencia, pero es exacta, en tanto que la metáfora de la *tabula rasa in qua nihil scriptum est*, si bien puede ayudarnos a comprenderla, no tiene en sí misma ningún valor de conocimiento; y, por el contrario, es susceptible de diversas interpretaciones; se presta —como observa B. Saint-Hilaire— a “muy diversas explicaciones”. De hecho, así ha sucedido. Filopón la entendía como si los caracteres estuviesen borrosos en la hoja de la inteligencia —puesto que ésta es en potencia los objetos mismos—, y se volvieron plenamente claros y legibles cuando ella concibe los objetos; y por ese camino, seguido de Alejandro de Afrodisias —el más reputado de los comentadores griegos del Estagirita— llegó a emparentar, equivocadamente, la teoría de Aristóteles con la platónica de la reminiscencia desarrollada en el “Menón”. La glosa de Santo Tomás rectifica el error de Filopón, estableciendo que el pensamiento de Aristóteles excluye cabalmente el dictamen de Platón, para quien —poseyendo naturalmente el alma humana toda ciencia, aunque en cierto modo olvidada a causa de su encadenamiento al cuerpo—, aprender no es otra cosa que acordarse⁶⁶.

Igualmente, no sería aventurado decir que, la metáfora de la cera y el sello, aplicada al conocimiento, a la relación entre el sujeto y el objeto, al fenó-

meno universal del "darse cuenta", ha inducido en error al propio Ortega y Gasset.

Aristóteles y Santo Tomás la usan meramente como un *conveniens exemplum* —así la califica este último— para poner de relieve que el sentido es receptor de las formas sensibles sin la materia. El sello graba en la cera su impronta fiel mas sin dejar en ella nada de su constitución metálica; los objetos materiales imprimen su forma o similitud —*species* en la terminología escolástica— en los órganos de los sentidos, sin las condiciones de la materia ⁶⁷.

Pero tanto Aristóteles como Santo Tomás están muy lejos de hacer descansar su explicación filosófica del fenómeno del conocimiento "sobre el menudo cuerpo aéreo" de esta metáfora; ni remotamente se les ocurrió sustentar que, conocer, es recibir una impresión o marca, que "conciencia es impresión" según Ortega y Gasset afirma de ellos, de "la edad antigua, con su prolongación medieval".

La metáfora del sello y de la cera es inadecuada para hacer ostensible el tipo de unión que, conforme a la doctrina escolástica auténtica, se verifica entre el sujeto conociente y el objeto conocido.

"El hecho de la conciencia —leemos en "El Espectador"— nos obliga a pensar que dos términos completamente distintos son, a la vez, uno y mismo". Efectivamente, para que el conocimiento se engendre, es imprescindible que la dualidad de términos —sujeto conociente y objeto conocido— se resuelva en una cierta identificación. "El sujeto, cuando conoce, deviene en cierta medida el objeto conocido, sin cesar, por eso, de ser lo que es en él mismo. Conocer es recibir en sí, de una manera muy íntima, la representación de las cosas que se conocen, con-

servando su propia naturaleza; es alimentarse idealmente de las cosas por una asimilación muy perfecta, en la cual los objetos no son ni destruidos ni alterados. El conociente se perfecciona mediante el ser de otro, sin hacer soportar ningún daño a este último al conocerlo, y sin perder él mismo nada de lo que le constituye en su ser, es decir, de su esencia".

Por el conocimiento, "cada uno de nosotros, mísero punto en el gran universo, un alma de hombre, que no pesa nada, ¡he aquí que abarca y contiene el todo, más vasta que el mundo!" Santo Tomás gusta de repetir con Aristóteles que el alma es, de una cierta manera, todas las cosas: **anima est quodammodo omnia**. Hay algo en el alma, el intelecto, que gracias al conocimiento puede llegar a ser todas las cosas: **in anima est aliquid quo est omnia fieri**. El conocimiento consiste en la extensión de un ser más allá de él mismo, de su forma propia, en vista de participar de las formas de otros seres extraños.

El sujeto conociente, pues, además de su forma tiene las formas de las otras cosas que conoce. Pero las tiene como ajenas, objetivamente; sin dejar de ser él mismo, el ser conociente llega a ser la cosa conocida sin que ésta tampoco deje de ser lo que es. Conocer es devenir otro en tanto que otro: **cognoscere est fieri aliud in quantum aliud**. El conocimiento une el sujeto y el objeto, hace un solo todo del universo y del hombre que lo contempla, pero sin que la síntesis obtenida tenga por resultado una suerte de compuesto que no sería ni el conociente ni el conocido, como ocurre en la generación corporal por la unión de una materia y una forma, unión que produce un tercer término: la materia informada, que no es la una ni la otra.

El conociente y el conocido son algo de más uno que la materia y la forma, según lo observaba Averroes: *cognoscens et cognitum sunt magis unum, quam materia et forma*, porque la materia no deviene la forma sino que la recibe, la individualiza, la apropia; el conociente, en cambio, deviene en cierto modo la realidad conocida, y recibe la forma de ésta sin apropiársela: la recibe como la forma de un otro ser, *forman rei alterius*. Media por tanto un abismo entre la recepción material que apropia la forma recibida y la recepción del conocimiento que no la apropia.

Ahora bien; la cera, al recibir la marca del sello, toma la forma de éste pero pierde la que tenía antes. No recibe la forma del sello objetivamente, en tanto que ella es la del sello, sino subjetivamente, en tanto que es la suya propia, vale decir, un accidente nuevo sobrevenido en su substancia en lugar de un otro que ha desaparecido. Al unirse la cera y el sello por la impresión, constituyen un tercer término: aquella se convierte en cera sellada o marcada; no deviene el sello. El sujeto conociente, al contrario, no pierde, como la cera, su forma propia sino que recibe la forma del objeto conocido como diversa y distinta de sí, dejándola en su objetividad; adquiere inmaterialmente esa forma del objeto conocido sin componer con ella un *tertium quid*.

La metáfora de la tabla cerina y el sello no nos suministra, pues, un símil acertado del conocimiento; y ha extraviado al "filósofo poeta"⁶⁸ haciéndole afirmar, al atribuirle un otro alcance que el que le asignaban los escolásticos, que "para el hombre antiguo, cuando el sujeto se da cuenta de un objeto, entra con éste en una relación análoga a la que media entre

dos cosas materiales cuando chocan, dejando la una su huella en la otra". La escuela aristotélico-tomista, no confunde ni por asomo un suceso espiritual como el conocimiento, con ninguno de los hechos materiales que alimentan nuestra experiencia común; no concibe la relación de conocimiento como una relación entre agente y paciente corporales; no hace consistir esencialmente el conocer —devenir inmaterial, actividad inmanente y no transitiva—, en soportar, en recibir una impresión. El tipo de unión de la cera con el sello, unión de materia y forma que constituye un tercer término, la materia informada, es precisamente **lo que no caracteriza** al conocimiento según Aristóteles y la gran tradición escolástica⁶⁹.

Las metáforas, en suma, fieles compañeras del poeta, de vez en cuando —acabamos de verlo— abusan de la confianza del filósofo; y lo que la expresión del pensamiento gana con ellas en realce y colorido, frecuentemente lo pierde en exactitud y seguridad.

CAPITULO IV

SOBRE LA DIFUSION DE LA FILOSOFIA

Es un francés quien afirmó no conocer magia ni sortilegio capaz de resistir a una encuesta bien conducida. Muy lejos está de nuestro ánimo el asegurar que en Francia todos compartan esa ilimitada confianza. Pero lo cierto es que allí gústase particularmente de las encuestas y pululan los inquisidores que se complacen en abrumar, a los principales representantes del pensamiento contemporáneo, con graves, arduas o sutiles preguntas: ¿Cuál es el resultado final de vuestras meditaciones sobre Dios? ¿Qué nos decís del humano destino más allá de la muerte? ¿Puede efectivamente hacer milagros la voluntad, producir efectos que las circunstancias no permitirían prever? ¿Media alguna oposición entre la religión y la verdad científica? ¿Creéis en la permeabilidad de las civilizaciones, o pensáis, por el contrario, que el Oriente y el Occidente son totalmente impenetrables el uno al otro? ¿Debe una poesía tener un sentido inmediatamente inteligible o le basta ser un conjunto de sonoridades sin vínculo con la realidad de las imágenes y sentimientos? Y como éstas, otras de la misma laya ¹.

Pues en 1923 tuvo el señor Bourquin la feliz

idea de iniciar, en la revista "Le Monde Nouveau", una encuesta acerca de "cómo deben escribir los filósofos". Las respuestas —alrededor de cincuenta— fueron reunidas en un volumen que con dicho atractivo título se publicó el año siguiente².

Lo que preocupaba a Bourquin era el significado diferente que asumen ciertos términos según que los use éste o aquél filósofo. Más que la divergencia de dictámenes, lo que fastidia, —decía—, es que no se pueda discutir con interés, entre filósofos de campos adversos, por el motivo de que no se emplea idéntico lenguaje. E interrogaba: ¿No se cumpliría un gran progreso arribando a una especie de unificación del vocabulario filosófico? ¿No se volverían así más fáciles las controversias y las críticas menos injustas, si es verdad que no pocos disentimientos provienen de las variaciones en la terminología?

En suma, un problema que afectaba exclusivamente a los filósofos profesionales.

Pero la primer pregunta del cuestionario de Bourquin fué: ¿Puede la filosofía expresarse en el idioma de todo el mundo? Su generalidad autorizó la amplitud de ciertas respuestas. ¿Para qué interesa saber si cabe exponerla en el lenguaje corriente? Evidentemente, —se dijeron algunos de los consultados un tanto confundidos sobre el móvil principal de la encuesta—, evidentemente, para saber si la filosofía puede ser accesible a todo el mundo o, por lo menos, al *honnête homme*, al hombre instruído, culto, mas no iniciado. Y aprovechando esa coyuntura, rozaron nuestro tema, el de la propagación de la filosofía fuera del estrecho círculo de los adoctrinados, asunto que precisamente parecía haber sido eliminado por el promotor de la encuesta. En efecto, la circular de Bour-

quin descontaba que, si bien es natural que la filosofía —la más elevada de las disciplinas humanas— se dirija a cada uno, ello de ningún modo implica que tenga que vulgarizarse para un tal fin: no incumbe a la montaña ir hacia los hombres.

Bergson, en la respuesta que envió a "**Le Monde Nouveau**" infringiendo por excepción su prudente norma de no contestar a los interrogatorios, distingue los problemas más vastos: libertad, deber, significación de la vida, estructura del espíritu, funciones esenciales del pensamiento, lugar del hombre en la naturaleza, etc., de las cuestiones especiales que atañen a la historia de la filosofía, a la lógica o a la teoría del conocimiento, a la psicología, a la patología del espíritu, etc. Estas últimas no inquietan sino a los sabios, aunque de su solución pueda depender la de aquellos problemas generales, los cuales, sí, interesan a todo el mundo y, por tanto, el filósofo debe estar en condición de tratarlos en el idioma de todos.

"La preocupación, —añadía—, de dirigirse a todos en las grandes ocasiones, hablando naturalmente el lenguaje de todos, es característica de la filosofía francesa. El ejemplo de Descartes, de Malebranche y de muchos otros (del propio Bergson, cuyas preclaras dotes artísticas explican el premio Nobel de literatura que le discernió la Academia de Estocolmo), está allí para probar que se puede traducir ideas muy delicadas, muy profundas, en términos de común acepción".

Según Maurice Blondel, el discutido filósofo de Aix, la filosofía trata de problemas que a todos interesan y da soluciones que todos deben tener en cuenta: *elle est donc une science qui paraît devoir être accessible a ceux qui n' en ont aucune autre.*

Paulhan aconseja por su parte que el filósofo evi-

te una prosa demasiado abrupta que ahuyente, no al hombre vulgar, sino al cultivado, curioso de las cuestiones supremas y que, a las veces, ganará en comprensión a ciertos especialistas esclerosados por el oficio.

Bien está, —contestó Marcel Coulon al señor Bourquin—, que la filosofía, en cuanto ciencia, pratique el horaciano **odi profanum vulgus et arceo**; pero, —agregábale—, “perdonadme que os declare terminantemente no participar del sentir de vuestro cuestionario; creo, por el contrario, que en ésta más que en cualquier otra materia es a la montaña a quien incumbe ir hacia los hombres”. Y de hecho, las montañas filosóficas que se dan ese trabajo, son justamente las de más glorioso alumbramiento, al revés de aquellas que buscan disimular el ridículo parto con las nebulosidades de la exposición.

Envueltas en brumas o erizadas de espinas, las soluciones de la filosofía a los problemas esenciales, se condenan a quedar sin influencia sobre la vida de los individuos y de las sociedades, lo cual, —a juicio de Georges Renard, profesor en el Colegio de Francia—, constituiría una lamentable abdicación.

Exagerando un poco, Lucien Corpechot invoca la autoridad de Renan para quien “una plática ante mujeres es superior a la que se mantiene en su ausencia” y “no hay verdad tan fina, tan tenue, que no pueda ser comprendida por todos”.

Jacques Maritain, en la contestación reproducida en sus **“Réflexions sur l’ intelligence et sur sa vie propre”**, recuerda que la filosofía, o más exactamente la metafísica, es una sabiduría: “tiene un objeto universal y, en definitiva, todos los hombres, siquiera todos los hombres cultos, necesitan de ella”. No se trata

de que todos debamos ser filósofos, desiderátum utópico; basta que seamos inteligentemente enseñados por la filosofía. Conviene, pues, —dice el maestro—, que el filósofo, al lado de su obra propiamente científica y demostrativa, destinada por ende a los técnicos, presente el fruto de su labor al público instruído, a **tout le monde**, pero empleando una manera expositiva menos rigurosa.

Y para no omitir el contraste, ahí va, textualmente, la aislada picante respuesta de Jean de Gourmont: "Como muy bien decís, mi querido cofrade, la filosofía no tiene que vulgarizarse para ponerse al alcance de las personas mundanas que nada de ella entienden, ni aun de la mayoría de los hombres de letras que son todavía más ignorantes que aquéllas, pues les falta tiempo para leer". Si el crítico literario del "**Mercure de France**" hubiese recordado cierta frase de Stendhal, seguramente habría añadido que, en el inútil esfuerzo de divulgación, a lo sumo se puede conseguir lastimar la quisquillosa vanidad de esas personas mundanas, pues si llegan a percatarse de la solicitud del autor, de los cuidados que toma para hacérselas accesible, intérpretanlos como una manera de darles en cara que con respecto a él son unos ignorantes...

La mordaz ocurrencia de Gourmont ha de ser tomada, sin embargo, **cum grano salis**. En el fondo, sinceramente, seriamente, nadie puede ser ahora enemigo de una mayor difusión de la filosofía, de que se extienda el conocimiento de sus arcanos más allá del reducido núcleo de los doctos.

El esoterismo primitivo, que circundaba de misterios a la verdad y la guardaba recónditamente por

temor a mancillarla con el rudo contacto de las inteligencias menores, nos resulta hoy absurdo.

La condena de Hipaso, a la pena capital, por haber divulgado un misterio geométrico perteneciente a la hermandad pitagórica³, —leyenda que sin duda tiene su base de verdad—, nos parece monstruosa.

¿Qué grande de la tierra osaría en nuestro tiempo dirigir a su preceptor una epístola semejante a la que se atribuye al hijo de Filipo?: “No has hecho bien, Aristóteles, en publicar las doctrinas acroamáticas; porque ¿en qué nos diferenciamos de los demás, si las ciencias en que nos has instruído han de ser comunes a todos?” La carta, —tomada de Andrónico de Rodas y reproducida por Aulo Gelio y Plutarco⁴—, es probablemente apócrifa; mas, aunque no la hubiera escrito Alejandro, siempre cabría recordar su invención como una señal de aquellas épocas en que los conocimientos secretos consolidaban la posición privilegiada de castas cerradas y egoístas.

En cambio, en plena Edad Media —que atrasados manuales han de seguir calificando todavía de larga y negra noche de la Historia—, la Universidad entera de París, por decreto de septiembre 2 de 1276, prohibía los ocultos conventículos docentes, juzgándolos enemigos de la sabiduría que ilumina las inteligencias y aborrece las tinieblas⁵.

Razón tenían los doctores parisienses. La luz, obra del primer día, fué hecha para alumbrar. Según se expresa en un texto evangélico —San Marcos, IV, 21— nada hay aquí secreto que no se deba manifestar, ni cosa alguna que se haga para estar encubierta sino para publicarse. “Lo que Santo Domingo decía respecto a los hombres, se debe aplicar también a las

ideas: el grano se pudre cuando se lo guarda y fructifica cuando se lo siembra" ⁶.

¿Cómo no anhelar una propagación de la filosofía tan grande cuan posible si se alcanza lo que esta sabiduría, adquirida por modo de ciencia, representa para el género humano?

¡Qué gravísimo error el del teólogo rigorista Miguel de Corbeil (siglo XII), cuando escribía: **Inutilis inquisitio studium philosophiae!** ¡Bien vale la filosofía una hora de pena! Si el espíritu no ha sido templado por ella, es en vano que la erudición lo amueble copiosamente: no escapará a la indigencia espiritual. El conocimiento de lo individual, de las cosas singulares, por más vasto que sea, no perfecciona, absolutamente hablando, la inteligencia especulativa: **Cognitio singularium** —enseña Santo Tomás— **non pertinet ad perfectionem animae intellectivae secundum cognitionem speculativam** ⁷. La ausencia de ideas generales —opina W. James en su "Filosofía de la Experiencia"— es siempre una causa de inferioridad intelectual.

La inteligencia no encuentra su perfección específica y su sosiego sino en los conocimientos universales y necesarios que la filosofía persigue. Remontándose a los principios superiores, obtiene la unificación ⁸ del saber, mucho más excelente, por cierto, que la fragmentaria multiplicidad de las conclusiones.

Y la inteligencia es, a su vez, lo que hay de más perfecto en la vida, aquello en cuya virtud el hombre es más verdaderamente hombre y, al propio tiempo, partícipe de la divina luz. "El entendimiento, —según Aristóteles—, es algo divino con relación al resto del hombre", quien debe esforzarse "por vivir conforme al principio más noble de todos los que le constituyen" ⁹. "Un alma que busca la verdad, —decía a

propósito de Bergson una priora carmelitana—, es por ello mismo bendecida de Dios, y, en cierto modo, **más divina que las otras**".

Sin salir del orden puramente natural, pues, la filosofía suministra al hombre su perfección de tal: **perfectio hominis ut homo**¹⁰. Y si del hombre aisladamente considerado pasamos a los pueblos, a las sociedades, nos damos también con la imperiosa necesidad, —para emplear las palabras del antes citado Blondel—, de encarar a la filosofía como el principio unificador y estimulante, como la matriz indefinidamente fecunda de la actividad espiritual, como el perpetuo **sursum** de la humanidad¹¹.

Sobre todo, nunca fué más que hoy necesaria a los espíritus la fibra filosófica. El mal que aqueja a los tiempos modernos es radicalmente un mal de la inteligencia. Nada inferior a ella puede remediarlo. En el orden de las jerarquías esenciales, menester es decir: inteligencia primero, verdad primero; repetir el **veritas liberabit vos** del Evangelio de San Juan. "Desgraciados de nosotros, —exclama Maritain—, si no comprendemos que ahora, como en los días de la creación del universo, el Verbo está en el principio de las obras de Dios"¹².

Pero una cosa es que la filosofía no deba enclausrarse en las apacibles moradas silenciosas de los filósofos sino llamar a las puertas de todos los hombres cultos, y otra es saber si, en verdad, el mero **honnête homme** puede recibirla provechosamente.

El problema no estriba, pues, en la utilidad de su difusión sino en la posibilidad de propagarla y en los medios que, en caso afirmativo, han de escogerse con tal fin. Damos por admitido que todo hombre ins-

truído debiera frecuentar la cordillera filosófica; mas nos preguntamos: ¿es él quien ha de sacrificarse exclusivamente para ir a ella, o la montaña debe también aproximársele amistosa, acogedora?

La filosofía, ardua ciencia de las altísimas causas, no hay que engañarse, es por naturaleza aristocrática (por cierto que no me refiero a la aristocracia del linaje ni a la del dinero); y no hay que aplebeyarla so color de ampliar su benéfica influencia.

En especial, "la filosofía escolástica en toda su pureza formal, es difícil, no se entrega al primer golpe, requiere una renovación continua del esfuerzo de pensar y exige el desarrollo, en el espíritu, de una de esas cualidades estables y perfectas del sujeto, que Aristóteles llama **habitus**"¹³. Además se le opone francamente la orientación de la inteligencia moderna. Acostumbrada ésta a no interesarse sino en la invención de redes para captar los fenómenos, "se ha miserablemente debilitado y desarmado con relación a sus objetos propios, a los cuales renuncia con bajeza".

Una juiciosa difusión doctrinal ha de tender, más que a disminuir la ciencia hasta el nivel del vulgo, a elevar en lo posible al inferior hasta las alturas de la ciencia. Y cuando después de un derroche de habilidad y de paciencia, correspondido por la buena voluntad del neófito, logre aproximarle sencillamente a la verdad entrevista, no olvidará de hacerle sentir un poco "el viento del abismo y la profundidad de la sima", para que esa sencillez misma no le resulte engañadora.

Es absurdo esperar que en materias tan elevadas se consiga evitar al lector toda enérgica aplicación del ánimo y prescindir de su laboriosa colaboración. Por más accesible que el filósofo se haga, no logrará, sin

embargo, escribir jamás obras que se lean sin pensar. Y, por desgracia, el número de las personas que piensan no ha aumentado en la misma proporción que el de las gentes que leen, según decía del francés actual el Vizconde D'Avenel, atinada observación que cabe extender, sin riesgo de error, a cualquier otro pueblo contemporáneo.

La dificultad de una lectura puede provenir no sólo de la materia leída o de la impericia del expositor, sino también de la ignavia o pasividad de la persona que lee, la cual, sin haber puesto de su parte la colaboración intelectual a la que estaba obligada, encuentra más cómodo echarle exclusivamente la culpa al autor o al tema tratado.

Pretender despojar a la filosofía de toda la dificultad inherente a su objeto, es destruirla o, cuando menos, hacerle un flaco servicio; es caer en la vulgarización superficial, insípida, que empequeñece las grandes cosas a fuerza de querer allanarles el camino en las inteligencias.

“Cuidémonos, como lo aconseja Georges Palante en su respuesta a Bourquin, cuidémonos del amor a la facilidad, de la tendencia a primarizar (valga el gálico neologismo) la filosofía”. Oportuna amonestación. Está de moda, en efecto, “el simplificar las cuestiones al punto de vaciarlas de todo contenido substancial, el desviarse de toda solución profunda o un tanto matizada. Una claridad semejante, no es, en el fondo, sino ligereza de espíritu, pereza intelectual, diletantismo egoísta y caprichoso. Ella incita al escepticismo y a las burlas más ineptas”¹⁴. En filosofía es preciso renunciar valientemente, desde la entrada, a la ilusión deliciosa —mentada por Valéry en su discurso académico— de aquella “claridad que nos da la impresión

de enriquecernos sin fatiga, de saborear el placer sin trabajo, de comprender sin prestar atención, de gozar del espectáculo sin pagar" ¹⁵.

Pero entre los extremos: exposición apodíctica, rigurosamente técnica, o vulgarización desabrida, empobrecedora, median procedimientos que, a nuestro juicio, siquiera permiten acercarse al hombre instruído, avivar su curiosidad por las cuestiones fundamentales y aumentar así el número de interesados capaces de afrontar luego las obras científicas, a quienes se pueda "hablar de filosofía, filosóficamente".

El hombre culto mas no iniciado, el lector de afuera, se desalienta ante la extrema dificultad técnica de los sabios tratados. Y si recurre a los manuales, en faltándole una firme vocación pronto se desgana, por lo general, ante la escolar aridez, o el fraccionamiento sistemático de la exposición "propio a relegar en la sombra, si no es corregido por una buena enseñanza oral, el encadenamiento y la verdadera significación de los problemas filosóficos" ¹⁶.

Queda lugar, sin embargo, "para una exposición a la vez seria y asimilable", menos algebraica y más luminosa y viva, que prescinda de las sempiternas disputas de escuela, deje de lado la técnica en cuanto le sea posible, manifieste el vínculo y orden estricto de las tesis, descarte el apriorismo fundando sus análisis en la experiencia, punto de partida de todo conocimiento humano, y mantenga, en fin, alerta el espíritu "antes que darle la impresión de alinear teoremas".

Las fórmulas técnicas podrán hacer allí sólo raras y justificadas incursiones, cuando, verbigracia, sea necesario salvar repeticiones, eludir engorrosos circun-

loquios, tonificar un desarrollo en trance de resultar demasiado flojo.

Las comparaciones, metáforas y ejemplos, que se presenten natural, espontáneamente, sin ser solicitados de intento, usados con sobriedad para que acusen mejor su relieve y no se neutralicen en mareante profusión de bazar, serán bienvenidos con tal que, sin retardarnos en ellos, nos ilustren y faciliten la comprensión de los conceptos.

Existe otra manera, más relacionada con el contenido que con la forma expositiva, de coadyuvar a la entrada de la filosofía en la amplia circulación intelectual.

Consiste en la producción de obras, monografías, ensayos, que, desbordando los confines estrictamente pedagógicos, se vinculen de una manera estrecha con el medio y las preocupaciones que lo atormentan; reglen, "con la ayuda de los principios eternos, las movientes cuestiones que engendra la sucesión de los tiempos"; encuadren los problemas dentro del marco de la historia; se interesen por los descubrimientos realizados en las ciencias particulares; apliquen los datos filosóficos a las grandes ramas del saber, "encarnando, por ejemplo, la lógica en el estudio de las lenguas y la psicología en la etnología"; establezcan una suave pendiente que lleve desde la estética pura hasta la crítica literaria, etc.

Quizá sintetizaríamos convenientemente nuestra indicación, si dijéramos que, para facilitar la propagación de la filosofía, se necesita trabajos que encarnen los problemas desde un punto de vista más próximo a las realidades individuales, que descendiendo a ratos del sereno firmamento de las abstracciones,

nos acerquen a lo concreto y nos introduzcan en "los pintorescos meandros del fluente **hic et nunc**".

Entendemos por concreto, todo lo real que no pertenezca a la esencia de los seres. Esta esencia, esta naturaleza de los seres —**quid sit res**— es la que alcanzamos mediante el procedimiento abstractivo.

El conocimiento reconducido hacia lo concreto, que es su sostén natural, gana en intensidad y en fuerza difusiva. "La observación de la vida cotidiana, como también del goce estético, —dice Wébert—, manifiesta esa necesidad de lo concreto. El encanto, sin cesar renovado, de lo individual, ejerce una profunda seducción"¹⁷, especialmente —agregamos— en las inteligencias contemporáneas formadas en la aversión por lo absoluto.

En presencia de un gran pensamiento, se puede también, a fin de fomentar su difusión, hacer algo más que resumirlo para los no especialistas y que exponerlo sabiamente para los estudiosos. "Es posible —escribe Sertillanges— dirigirse a un público que no se componga propiamente de iniciados ni de no iniciados, sino simplemente de hombres". Y añade: "Con relación a la filosofía, un hombre simplemente hombre es aquél que aporta a la ciencia, fuera de toda preocupación especial, la inevitable curiosidad del viviente, la necesidad esencial del espíritu, que lo esencial de la ciencia deberá satisfacer"¹⁸. Es decir, se puede atender a la sola humanidad, hablar lisa y llanamente a hombres, no para que en rigor aprendan —desde que no se trata de escolares—, ni para que presuman luego de filósofos y se crean capaces de enseñar a su turno, sino para que se formen una idea de la interpretación del universo suministrada por el sistema filosófico.

LA SOLUCION TRADICIONAL DE LA DIALECTICA

Como es natural, aquellos antiguos cuya doctrina no era esotérica, conocieron también la dificultad de volver accesibles las doctrinas filosóficas.

Aristóteles, por su parte, supo hacer la imprescindible distinción tanto en sus enseñanzas orales como en sus obras escritas: durante las límpidas horas de la mañana, aprovechando sin duda la mayor lucidez intelectual de que en ellas se goza, concurrían al Liceo —refiere Aulo Gelio—, los discípulos adelantados, para atender las lecciones acroamáticas, mientras que, por la tarde, desarrollábanse las lecciones exotéricas o populares.

En cuanto a sus obras —aparte de las de mera erudición, tal "**La Constitución de Atenas**"—, las unas eran tratados doctrinales en los que se constituía la verdadera ciencia, apodícticamente; y las otras, diálogos de vulgarización¹⁹.

Por una feliz coincidencia, y después de angustiosas peripecias, —entre ellas un secular encierro en los lóbregos sótanos de los herederos de Neleo, que deseaban substraerlos a la codicia del Rey de Pérgamo—, han llegado hasta nosotros, íntegramente, sólo los trabajos científicos, vale decir, los más importantes para el conocimiento de la filosofía peripatética, aunque según todas las apariencias no recibieron la última mano ni fueron destinados a una publicación inmediata sino para servir al Estagirita en sus lecciones acroamáticas.

De los diálogos conservamos únicamente algunos fragmentos, los títulos de catorce y los recuerdos laudatorios de Dionisio de Halicarnaso, quien ensalza la claridad, elegancia y vigor del estilo; de Quintiliano, el que pondera su fluidez y suavidad; y de Marco Tulio, quien habla con admiración del áureo torrente avasallador de la elocuencia aristotélica: **veniet, flumen orationis aurem fundens, Aristoteles**. Entre los principales, A. y M. Croiset citan: un diálogo "**Sobre la Filosofía**", especie de "**Timeo**"; el "**Eudemo**", acerca del alma, como el platónico "**Fedón**"; otro "**Sobre la Justicia**"; otro "**Sobre la Nobleza**", del que nos han quedado algunos bellos pasajes; el "**Nerintos**", nombre de un labrador corintio que entusiasmado con la lectura del "**Gorgias**" se hizo filósofo²⁰, etc.

En sus diálogos usaba Aristóteles una manera expositiva sin el rigor reclamado por la ciencia y que pertenecía, en cambio, a la jurisdicción de la Dialéctica.

Nos consideramos obligados a detenernos en este punto de nuestro trabajo, para dar una rápida noción de la dialéctica tal como la entendía el Estagirita, no sólo por ser ello pertinente, sino también por el casi completo abandono en que cayó después esta enseñanza aristotélica, que ha poco menos que desaparecido de los manuales e historias de la filosofía²¹.

Según Gomperz, los historiadores de la filosofía acostumbran pasar sobre el libro de los "**Tópicos**" que Aristóteles dedica a la dialéctica, con un silencio embarazado. En verdad, trátase de una muy ardua lectura. Ya Cicerón apunta, en el prólogo de sus "**Topica**", que el jurisconsulto Trebacio, no obstante el vivo interés que le demostrara en su biblioteca de Tus-

culano, por la obra de Aristóteles, se desanimó ante la obscuridad de ésta: **Sed a libris te obscuritas reiecit.**

Por lo demás, el citado estudio de Cicerón, compuesto en julio del año 44, —precisamente para Trebacio que entonces acompañaba a César en Galia—, con gran prisa y de memoria, sin libros de ninguna especie, durante una molesta travesía y en medio de las inquietudes que le inspiraba la suerte de Roma, no es de ninguna utilidad como explicación de la obra griega; atañe más a la retórica que a la lógica, mientras que los “Tópicos” de Aristóteles forman parte del “Organum” lo mismo que las “Categorías”, la “Hermeneya”, los “Analíticos” —primeros y últimos— y las “Refutaciones de los sofistas o Elenchorum”.

Muy superior a este respecto, es el comentario de Alberto Magno, maestro de Santo Tomás, que, al decir de Mandonnet²², probablemente ejerció sobre el medioevo la influencia intelectual más vasta de todas, si bien la de su discípulo fué más duradera y profunda.

En la primera lección de su comentario a los “Últimos Analíticos”, Santo Tomás compara los actos de la razón con los de la naturaleza, observando en éstos una triple diversidad.

En algunos, la naturaleza obra necesariamente, de modo que no puede fallar. En otros, al contrario, faltando esa necesidad, la naturaleza puede llegar a frustrarse, aunque generalmente —*ut in pluribus*— consigue su intento: por ejemplo, lo corriente es que el semen produzca un ser normal. En otros, finalmente, ella se malogra, como cuando del semen es engendrado un monstruo debido a la corrupción de algún principio.

Semejantes diferencias hallamos en los actos de la razón. Veámoslo.

1) Existe un proceso de la razón que entraña o induce necesidad, en el cual la verdad no puede frustrarse; por él adquirimos la certidumbre científica.

La parte de la lógica que se ocupa de este primer proceso, era llamada Analítica. En los "Primeros Analíticos", Aristóteles estudia el silogismo exclusivamente en cuanto a su forma: calidad y cantidad de las proposiciones, combinaciones distintas de su término medio. Los "Ultimos Analíticos" examinan la materia del silogismo demostrativo que origina la ciencia, punto central y culminante de toda la lógica. Tratan de la forma silogística en relación con una materia necesaria, que lleva en sí misma la causa de la consecuencia y del consecuente.

2) En un segundo proceso —que es el que más nos interesa en esta oportunidad— la razón ordinariamente llega a la verdad, pero no con la necesidad inherente al primero: **ut in pluribus verum concluditur, non tamen necessitatem habens.**

Queda, por tanto, un margen de incertidumbre, que es variable: así como en los actos de la naturaleza donde no media necesidad, tanto más raramente falla ella a su efecto cuanto más fuerte es su poder, así también, en este segundo proceso de la razón, que no va acompañado de omnímoda certeza, debemos distinguir grados:

a) En ciertas ocasiones, aunque no nos conduce a la ciencia, a la perfecta certidumbre, nos permite llegar, por lo menos, a la opinión o creencia, mediante el silogismo tópico que se estudia en la dialéctica o lógica de lo probable.

b) En otras, ni siquiera consigue completamente

formar la opinión, limitándose a obtenernos una mera conjetura o sospecha (**suspicio**); por lo que, de los dominios de la dialéctica, descendemos a los de la retórica.

3) En el tercer proceso, la razón se aparta de lo verdadero debido a la inobservancia de algún principio al que era menester sujetarse en el raciocinio: caemos en el error a través del silogismo falaz que corresponde a la sofística. El tratado de los sofismas, —uno de los contados libros que el joven Tomás de Aquino, prisionero de sus hermanos, consiguió recibir en el torreón del castillo de San Juan—, clausura el ciclo aristotélico de los estudios lógicos y considera al silogismo, no ya en función de una materia necesaria o probable, sino puramente aparente, pasando revista a las múltiples causas de esa engañosa apariencia. “La argumentación sofística es la última de todas; porque ni se propone, como la analítica, instruir al interlocutor conduciéndole a lo verdadero; ni como la dialéctica, ilustrarle sobre lo probable; ni siquiera el probar sus fuerzas”. Sólo tiende a engañar.

Dialécticos y sofistas se disfrazan con el traje del filósofo. Alguna similitud, pues, han de tener con éste.

La sofística no es otra cosa que la simulación de la filosofía.

Cuanto a la dialéctica, se parece a la filosofía, en que su materia es el ser y lo que al ser pertenece. Los dialécticos disputan sobre todo; sus indagaciones, como las del filósofo, son relativas al ser.

Es verdad que el objeto propio de la dialéctica es lo probable, causa formal y objetivamente operante de la opinión.

Pero por probable se entiende acá no sólo lo

contingente propiamente dicho, lo que por definición puede ser de otro modo que lo que es (**potest aliter se habere**), de suerte que cualquier afirmación o negación que sobre él recaigan tienen que ir acompañadas de cierta inestabilidad o reserva dada la correlación entre la verdad y el ser: **sicut res se habet ad esse, ita se habet ad veritatem.**

Se entiende asimismo por probable, lo necesario no conocido o no recibido como tal. La opinión —dice Santo Tomás— no se encuentra únicamente en las cosas contingentes por su naturaleza, sino también en aquellas que admítense como pudiendo ser de otro modo, sin importar que sean tales o no en la realidad: **sive sint talia sive non.** Alberto Magno formula igualmente cuidadoso distingo entre lo probable que lo es por la condición de su objeto y lo probable —**secundum modum acceptionis**— que resulta de nuestra manera de considerar lo que de suyo es ontológicamente necesario. Y agrega: "Las cosas eternas e inmutables pueden ser demostradas por sus causas intrínsecas y esenciales. Sin embargo, en tanto que ellas son tratadas y establecidas por medios verosímiles, constituyen objeto de opinión".

La jurisdicción de la probabilidad se extiende a tres clases de proposiciones:

1) Proposiciones esencialmente contingentes, es decir, en razón de la naturaleza misma de las cosas que expresan, como son los hechos de la vida humana, psicológicos, morales o históricos, los actos sobre los cuales los tribunales se pronuncian; como es todo, en una palabra, lo que no se presta a una determinación estrictamente científica. En esos temas de investigación, el uso de la probabilidad es el proce-

dimiento normal y específico; y debe bastarnos —según enseña Santo Tomás— esa especie de verdad que se verificará en la mayoría de los casos —*ut in pluribus*—, bien que de cuando en cuando — *ut in paucioribus*— pueda caerse en error. En ese orden de cosas contingentes y variables hemos de contentarnos forzosamente con la "certeza probable", que ordinariamente alcanza la verdad aunque falle algunas veces.

2) Propositiones necesarias pero que no son conocidas como tales porque su presentación objetiva es contingente. La verdad necesaria, en lugar de ofrecerse entonces con los argumentos rigurosos que la demuestran, no es actualmente accesible sino bajo la envoltura de argumentos contingentes, de **signos** —como decía Alberto Magno— no del todo convincentes, de pruebas que permiten al espíritu conocer ciertamente el objeto, sus propiedades, sus leyes, pero sin darle la evidencia absoluta, inmediata o apodíctica. "Cuando una proposición capaz de ser científicamente demostrada —explica Santo Tomás—, es conocida por una razón simplemente probable, nada de ella permanece ignorado: ni el sujeto, ni el predicado, ni su vínculo; pero tal proposición es conocida toda entera con menos perfección de lo que es cognoscible".

3) Propositiones necesarias pero no recibidas como tales, aprehendidas contingentemente a pesar de que se presentan a la inteligencia munidas de los argumentos que acreditan su necesidad. Puede suceder, en efecto, que estos argumentos sean comprendidos confusamente, imperfectamente, a causa de la ineptitud del sujeto, quien si entrevé lo bastante para

admitirlos, no los analiza en el grado indispensable para que le revelen su rigor probatorio.

La segunda clase es la que particularmente nos interesa, por cuanto de ella resulta que la materia de la dialéctica reviste un carácter de universalidad: todo es susceptible de entrar en su campo, ya que puede abordar y resolver, por medios probables, las cuestiones que la filosofía examina por medios esenciales y necesarios.

En lo que atañe a la materia, la filosofía, la dialéctica y la sofística, tienen, pues, una semejanza general. Pero en cuanto al resultado perseguido y a los métodos y procedimientos puestos en juego para conseguirlo, difieren fundamentalmente.

El filósofo procede demostrativamente. Su argumentación debe producir la ciencia, el conocimiento cierto. La ciencia tiene por objeto lo necesario, lo que no puede ser de otro modo que lo que es, alcanzado y conocido por un medio también necesario, **scientia est ex necessariis et de necessariis**²³.

El sofista emplea medios vedados; se apoya, hemos dicho, en apariencias engañosas y nos arrastra al error²⁴.

El dialéctico se vale de premisas probables y no conquista la certidumbre científica: sólo llega a formar una mera opinión.

El retórico usa de medios de una eficacia todavía más reducida, que no pueden darnos ni siquiera una opinión y que apenas bastan para fundar una conjetura o sospecha; persuade más bien que ilumina, partiendo de premisas adaptadas a las disposiciones del auditorio.

La opinión y la conjetura son, pues, como la du-

da, estados del espíritu inferiores a la ciencia. En la duda, el espíritu solicitado contradictoriamente por razones de igual fuerza, teme avanzar, romper el equilibrio, inclinarse en cualquier sentido: **timet inclinari**. Prosiguiendo en la indagación, ese equilibrio se rompe y salimos de la neutralidad de la duda: el espíritu aproximase a una de las partes de la contradicción y, por tanto, se aleja de la parte adversa aunque sin dejar de sentir su atracción. Es la conjetura: podemos sospechar donde esté la verdad mas no concluir, puesto que la solución opuesta conserva una fuerza apreciable y constituye un obstáculo exterior a toda determinación positiva y legítima.

Un grado más adelantado en el camino que va hasta la certidumbre científica, es la opinión, caracterizada por la impotencia dinámica de las razones contrarias, por el alejamiento completo de la parte adversa de la contradicción, si bien persistiendo cierto temor de ésta: **ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis, licet cum formidine alterius**²⁵. "Sin estar aún del todo anclada, la inteligencia observa disminuir de amplitud a sus oscilaciones, detenerse casi, por instantes, en un estado de serenidad invencible que parece un preludio inequívoco del estado de adhesión a la verdad".

En la terminología aristotélico-escolástica, la opinión es un acto de nuestro intelecto que se decide por una de las contradictorias sin estar completamente tranquilo en lo que respecta a la otra. Implica entonces una determinación intelectual que es lo que específicamente la diferencia de la duda y de la conjetura, es decir, de los estados en los que el espíritu queda en suspenso o no tiene sino una inclinación fugitiva e inestable. En la opinión, la pesquisa tiene su término,

la pregunta su respuesta, el espíritu formula su juicio aunque sin satisfacerse completamente.

¿A qué se debe que el ánimo no se aquiete del todo? ¿Cómo se explica el temor que persiste en la opinión no obstante haberse alejado totalmente el espíritu de la parte adversa de la contradicción? Parece a la verdad inconciliable el abandono completo de una proposición en beneficio de su contradictoria, con un resto de desconfianza: ¿es razonable temer una eventualidad cuya falta de fundamento serio se ha verificado?

Algunos piensan que el dejo de intranquilidad peculiar a la opinión, proviene de la existencia de razones plausibles a favor del juicio contrario, tesis inaceptable porque en tal caso no habría opinión sino duda, o, a lo más, conjetura. La opinión, insistimos, es el resultado de razones reconocidas como preponderantes y victoriosas; nace precisamente de la derrota sufrida por la otra contradictoria. La causa real del temor en cuestión se encuentra, —dice el P. Richard—, en la debilidad intrínseca de los medios empleados. Las razones opuestas desaparecen o devienen insignificantes, de suerte que es conforme a la razón adherir a una de las partes de la contradicción; pero tal asentimiento, condicionado por medios inferiores a los de la ciencia, carece de la consistencia y de la firmeza que convienen a esta última. La causa propia y eficiente de la opinión es la ausencia de toda razón oponente unida a la debilidad de las razones activas y determinantes.

El método dialéctico saca argumentos, no de la esencia misma de la cosa, sino de consideraciones más o menos exteriores al objeto en estudio, *quae sunt extranea a natura rerum*. La demostración filosófica

parte de principios propios —**procedit ex propriis**— mientras que la argumentación dialéctica aborda el asunto desde un punto de vista común: **procedit ex communibus**.

El dialéctico trata de resolver un problema particular por sus aspectos comunes, circunscribiéndose por fuerza a consideraciones generales, a delimitaciones esquemáticas que no nos introducen a lo íntimo del tema ni pueden darnos un conocimiento propio y específico del mismo. Es así que, por ejemplo, decidirá un problema concerniente al amor y al odio por alguna generalidad relativa a los contrarios. Supongamos que se desea saber si el amor y el odio dependen de una sola y misma facultad. El dialéctico recurrirá a la máxima estudiada en la dialéctica doctrinal, según la que los contrarios son susceptibles de realizarse alternativamente en un mismo sujeto o **substratum**. El medio usado es evidentemente extraño al problema y puede servir en un gran número de otras cuestiones particulares; la conclusión es determinada desde afuera y no puede ser admitida, cualquiera que sea su solidez, como científica: **ex communibus non fit scientia sed solum fides et opinio**.

El silogismo apodíctico parte de premisas ciertas, prueba la conclusión por su causa necesaria. El silogismo dialéctico procede de premisas que meramente son probables, ya para todos los hombres, ya para la mayoría de ellos, ya para los sabios. El medio probable, aunque suficiente para determinar cierto asentimiento, carece de la eficacia intrínseca y necesaria que permite unir el predicado con el sujeto en la conclusión. La dialéctica no se apoya en la causa propia sino en signos, indicios, semejanzas. Obra por aproximación al objeto sin penetrarlo verdaderamente, reducién-

dose a cercar nuestra ignorancia de la causa directa.

La argumentación dialéctica no se reduce, sin embargo, a ligeros indicios, ni puede confundirse con las semejanzas poéticas o las inducciones persuasivas de la retórica, puesto que tiene el poder efectivo de provocar la adhesión de inteligencias serias, prudentes. "Todo lo que de sí hace únicamente conjeturar, sospechar, suponer la verdad, merece sin duda la atención simpática del espíritu que busca esa verdad, sobre todo en los comienzos de una investigación; mas no sabría establecerle en el estado en que él se inclina positivamente hacia una solución". En tanto que somos libres de imaginar arbitrariamente lo que queramos, —"montañas aéreas", para tomar el ejemplo de Santo Tomás—, no lo somos, en cambio, de emitir una opinión sin apoyarnos en razones objetivas ponderables que, aunque no denoten la causa profunda y esencial de la verdad, están empero en conexión real con ella. **Opinari non in nobis est**, puntualizaba Aristóteles. "De lo contrario no se comprendería que la probabilidad encamine de derecho a la verdad plena y apodíctica; que ella pueda ser, en ciertas materias en que la determinación científica no es posible, el sustituto legítimo y normal".

Una última característica del método dialéctico es la pluralidad de los medios que ordinariamente requiere poner en acción. La causa necesaria de una conclusión se basta a ella misma, lo cual no sucede en materia de probabilidad: una razón aislada es a menudo incapaz de engendrar la opinión si no recibe el refuerzo de otras consideraciones: **medium demonstrationis quod perfecte demonstrat conclusionem est unum tantum, sed media probabilia sunt multa**²⁶. De la multiplicidad de aspectos a examinar, derivase que en

la argumentación dialéctica nuestra parte de actividad industriosa y personal es mucho más importante que en la demostración científica.

“El fin del tratado aristotélico de los “Tópicos” es encontrar un método con cuyo auxilio podamos formar toda clase de silogismos sobre todo género de cuestiones, partiendo de proposiciones simplemente probables, y que nos enseñen, cuando sostenemos una discusión, a no adelantar nada que sea contradictorio a nuestras propias aserciones. Valiéndose de tales proposiciones, uno de los dos interlocutores, el que interroga, ataca la tesis que se discute, y el que responde la defiende, procurando con el mayor cuidado no ponerse en contradicción nunca consigo mismo”. Es por eso que su Libro VIII está destinado a la práctica dialéctica, a tratar del orden que debe seguirse en la discusión y en las preguntas que se hagan al interlocutor, de los deberes del que responda y de los ejercicios a que los adversarios han de dedicarse antes de trabar la lucha dialéctica.

Para el Estagirita, la dialéctica es, ante todo, el arte de discutir en materia de probabilidad: de discutir, interrogando y respondiendo, es decir, dialogando. Dialéctica y diálogo, —hace notar Eugenio D’Ors— son vocablos que tienen la misma raíz, indicio de un parentesco de significación.

Sin embargo, no consideramos forzoso que la dialéctica en el orden de la expresión formal, emplee siempre el procedimiento literario del diálogo, fingiendo personajes que platiquen o controviertan. Hacemos esta advertencia para aquellos —y no son pocos— que formulan serias objeciones a la exposición dialogada. El abate Bremond dice que ella espanta, desde

luego, como una segura amenaza de tedio. Barthélemy Saint-Hilaire, refiriéndose a la opinión de quienes afirman que la forma exclusiva de las obras exotéricas era el diálogo, pone en duda que éste sea más claro que la explicación didáctica enunciativa cuando se expone cuestiones de la índole de las que se agitan en el "Parménides", o el "Timeo", o aun el "Fedón", el "Theetetos" o el "Filebo".

Por nuestra parte reconocemos que, el diálogo, difícil género en el que han fracasado plumas expertas, suele obstaculizar el desarrollo progresivo de las ideas, prestarse a equívocos, acarrear cierta lentitud, ciertas digresiones que podrán ser muy amenas pero que llevan al espíritu la consiguiente y perjudicial dispersión. Además, si no se logra insuflar el hálito de la vida a los interlocutores, si en vez de éstos campean desencarnados fantasmas recitando enjundiosas disertaciones ¿para qué el empeño de fingir personajes? Y si, por el contrario, en la invención y pintura de ellos el éxito es cabal, el interés que les prestamos hace una peligrosa competencia a las ideas.

La utilidad de la dialéctica fluye de la rápida noción que de la misma acabamos de dar.

Por imperfectos que sean sus medios, proporciona el único modo de razonamiento posible en materias que no comportan definiciones necesarias²⁷.

Su papel resulta importante si se tiene en cuenta que en los actos humanos considerados como el producto de voluntades particulares, la libertad es una fuente de contingencia y que, por tanto, los razonamientos que se les refieren no pueden terminar en conclusiones verdaderamente universales: **circa actus**

singulares hominum universales propositiones non possunt assumi vere, enseña Santo Tomás ²⁸.

Desarrollando una sentencia de Lepidi —**tota praesens vita per probabilitatem maxime ducitur**— escribe el Cardenal Mercier que la inteligencia, no obstante buscar naturalmente la posesión cierta de la verdad, en el curso ordinario de la vida, en las relaciones familiares y sociales, no llega lo más a menudo sino a la probabilidad. El agricultor siembra su tierra, el industrial planea su empresa, el comerciante abre un negocio, el soldado marcha al combate, el joven se casa, el legislador vota una ley, determinados todos a obrar por esperanzas de buen suceso, por meras probabilidades ²⁹.

Pero no es ésta la utilidad que atañe a nuestro estudio. Nos hemos ocupado de la dialéctica, desafiando obligadamente la aridez del tema, porque los antiguos veían en ella una introducción al conocimiento propiamente científico, una manera de volver accesible al público no iniciado el fruto de los trabajos filosóficos.

Aplicando a la psicología la distinción aristotélica de los argumentos en ciertos, probables y persuasivos, Ibn Rochd clasificaba las inteligencias en demostrativas, dialécticas y oratorias, y sostenía que son muy raras las primeras, esto es las aptas para aprehender la pura verdad mediante un proceso riguroso que partiendo de los primeros principios de la razón extrae una conclusión que participa de la certeza de las premisas ³⁰. Mientras que, son incontables los espíritus incapaces, — como dice el P. Gardeil—, de mirar de frente a lo inteligible. Para esa inmensa mayoría de hombres que viven de conjeturas y de opiniones —y que suelen creer, sin embargo, que viven de razo-

nes—, la dialéctica les presta el servicio inapreciable de presentarles las verdades demostrativas bajo las especies de la probabilidad.

Y que no se diga que el sucedáneo que se les ofrece es despreciable. La dignidad lógica de la probabilidad, no puede, en efecto, ponerse en tela de juicio. En el dominio de las cuestiones cuyo objeto es necesario *per se*, las conclusiones dialécticas constituyen un bosquejo, una aproximación de la verdadera ciencia: **opinio, ex syllogismo dialectico causata, est via ad scientiam, quae per demonstrationem acquiritur**³¹.

La opinión entraña, a pesar de su contingencia, un asentimiento que enriquece el espíritu humano. El enunciado probable tiene un valor positivo, acentuado, de verdad, perfectivo de las inteligencias, que por falta de tiempo, medios o hábitos apropiados, son rebeldes a la enseñanza científica. La opinión es la precursora de las plenas evidencias, y en lo probable debemos ver — como decía Schwalm — “el alba de la ciencia de mañana”.

AUREA SANCTI THOMAE SAPIENTIA

Hasta ahora hemos visto la conveniencia y posibilidad de una mayor difusión de la filosofía, y expusimos algunos medios adecuados para obtenerla, deteniéndonos en la solución aristotélica de la dialéctica. Mas no hemos considerado un punto capital: ¿qué filosofía merecerá los honores de la propagación? Grave pregunta. Sin contestarla, quedarían trucas estas apuntaciones.

Si la filosofía es, en el orden natural, la sabidu-

ría humana y la llave maestra de toda civilización, el íntimo pero efectivo poder conductor, ¿cómo ha de dejarnos indiferentes la elección? No puede sernos lo mismo que ésta o aquella filosofía sea la que se expanda.

Tampoco es posible pensar —aunque más no fuera que por los obstáculos materiales insalvables con que tropezaría la empresa— en la difusión de cada uno de los efímeros sistemas filosóficos que en el transcurso de las edades se derrumbaron sucesivamente, a veces en menos años que los de la vida de un hombre. Si su estudio es útil para el profesional que aprovechará los residuos de verdad sepultos en las ruinas, el espectáculo de la contradicción de los sistemas no parece aconsejable para hacer amar a la filosofía por los que no se han sentido especialmente atraídos: la discrepancia doctrinal, magnificada y erróneamente interpretada, en vez de estímulo para el vulgo intelectual, suele resultarle motivo de escándalo, simiente de escepticismo³². Además, lo que interesa difundir, en definitiva, no es lo que cada uno de los filósofos ha dicho sobre los problemas fundamentales, sino cuál es, a su respecto, la verdad de las cosas. *Studium philosophiae*, —escribe Santo Tomás—, *non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum*³³. Enseñar la historia de la filosofía sin juzgar el valor intrínseco de los sistemas, es —según la frase del cardenal Lorenzelli— “no ser un hombre”.

No vacilará al escoger quien como nosotros esté convencido de la existencia de una filosofía perenne, que domina el amontonamiento caótico de los malparados sistemas, munida de una estructura esencial inmutable y, conjuntamente, de una potencia indefinida de progreso; de una filosofía que, nacida bajo el cie-

lo luminoso de la Grecia antigua, cristianizada por el gran doctor medioeval, repensada con referencia a los nuevos tiempos y necesidades, y enriquecida mediante la asimilación de los valiosos materiales conseguidos por el inmenso esfuerzo de los modernos, interpreta las más ínsitas aspiraciones del alma humana y nos brinda la más acabada aproximación —la perfección absoluta no es de este mundo: **opus philosophicum semper perfectibile**— de la suma Verdad.

El profesor Brochard, autor de un hermoso libro acerca de los escépticos griegos, concluía en la Sorbona una serie de conferencias sobre la moral de Aristóteles con estas significativas palabras: "En el Estagirita no tenemos **una** ética sino **la** ética". Parafraseando su sentencia, diremos con el malogrado Paul Gény, que en el peripatetismo cristiano de Santo Tomás, no tenemos **una** filosofía sino **la** filosofía³⁴. Difundamos entonces no una de las tantas filosofías sino pura y simplemente la filosofía. Obra colectiva y multiseccular de la razón humana, ese peripatetismo cristiano es tan completo, —piensa Boutroux—, tan preciso, tan lógico, tan sólidamente establecido en sus menores detalles, que diríase constituido para la eternidad³⁵. Insustituible cimiento de la civilización de Occidente, su restauración proporcionaría al minado orden moral y social el firme apuntalamiento que requiere con urgencia.

Según expresa Maritain, la filosofía de Santo Tomás, esto es, la filosofía de Aristóteles repensada, profundizada y rectificada por un genio más lúcido y sintético, que amplió su horizonte y la purificó de errores³⁶, "no se ofrece como un sistema particular entre otros sistemas, no aspira a ser la filosofía de una edad

histórica sino la filosofía constantemente progresiva de la humanidad" ³⁷.

No podemos, como se comprende, ni siquiera ensayar ahora una justificación de nuestra preferencia —que a primera vista se juzgará, quizá, excesiva— por la doctrina tomista. Podemos, sí, y encuadra en nuestro tema, exponer las características del tomismo que, no obstante la real dificultad intrínseca a que antes hemos aludido, favorecen su amplia propagación.

En primer lugar, la filosofía tomista es la que "desarrolla y lleva a su perfección cuanto hay de más hondo y auténticamente natural en nuestra inteligencia, en sus primeros principios como en su movimiento hacia la verdad. Antes que Aristóteles y Santo Tomás la constituyeran científicamente como filosofía, existía en su raíz desde el primer día, en el estado prefilosófico, como instinto de la inteligencia, y como conocimiento natural de las primeras conclusiones de la razón" ³⁸. En el tomismo hallaréis como un **Evangelio natural**, objetivo, de valor perenne, les decía Pío XI en 1927 a los universitarios católicos de Italia.

"Tesorero de la razón natural" se le ha llamado con pleno acierto al maestro del Liceo. Por "oráculo de la naturaleza" debe ser tenido, estima el Cardenal Newman. Mientras seamos hombres, —agregaba el ilustre convertido—, no podemos dejar de ser aristotélicos en buena medida; pensar correctamente, en múltiples cuestiones, es pensar como Aristóteles, y somos sus discípulos, lo queramos o no, y aunque lo ignoremos ³⁹.

Abandonada la inteligencia a su pendiente natural, —observa Bergson—, una irresistible atracción la conduce hasta las conclusiones generales de la metafí-

sica griega. Tal testimonio que, en el filósofo nombrado pretende ser una crítica, no hay escolástico que no lo cite como uno de los más sugerentes elogios: si la filosofía perenne se levanta apoyada en una "sólida armadura que dibuja las líneas de una metafísica que es, —leemos en "La Evolución Creadora"—, la metafísica natural del espíritu humano"⁴⁰, ¿qué mejor confirmación necesitamos de su excelencia?

Filosofía natural del espíritu humano, "el tomismo no empieza, como la mayor parte de los sistemas modernos, por exigir a los hombres el sacrificio de algunas de sus convicciones naturales: al contrario, les hace lugar a todas, las justifica y las ordena. El profano que se le aproxime no será desde luego desconcertado, viendo proscribir como cándido, pueril o ridículo, la mitad de lo que él toma como certezas"⁴¹.

Lejos de ello, el tomismo, descansando en la evidencia experimental de los datos suministrados por los sentidos y en la evidencia intelectual de los primeros principios, "es capaz de llevar a las inteligencias escogidas hasta la ciencia la más alta y la más ardua, sin faltar a esas certidumbres vitales, espontáneamente adquiridas por toda recta razón, que constituyen el dominio universalmente humano del sentido común"⁴².

La filosofía aristotélico-tomista, si bien no tiene por fundamento la autoridad del sentido común, tampoco lo desmiente ni contradice, ni se avergüenza de que la llamen, —como lo hace Williams James—, su "hermana mayor, con formación universitaria". Juciosamente prefiere la humilde actitud de respeto ante las verdades imperfectas y rudimentarias que integran el patrimonio inicial con que la naturaleza nos dota, a la despectiva y extraviada de ciertos filósofos que estiman desdoroso para la ciencia, no sostener lo

opuesto de aquello que el vulgo ingenuo, que el común de los hombres tiene por indubitable.

Una relevante característica de la doctrina tomista, que facilita también su vasta expansión, es la universalidad: capaz de acoger toda verdad, compleja como la realidad misma, concilia y armoniza sus diversos aspectos en una síntesis integral.

“En vano, —escribe Woroniecki en un magistral ensayo titulado “*Catholicité du Thomisme*”—, en vano se querría imponerle tal o cual marca particular, tacharle de ésto o de aquéllo, para contraponerla luego a tal otra doctrina particular; muy pronto se advierte que la oposición no estriba más que en un punto de la doctrina tomista, el que está lejos de agotar su contenido. Se llega entonces, necesariamente, a la conclusión de que, entre el tomismo y cualquiera otra doctrina filosófica, no hay oposición de lo particular a lo particular, sino solamente de lo universal a lo particular. En frente de tantos sistemas, preconizando tal o cual parcela de la verdad, con exclusión de sus demás múltiples elementos, el tomismo reviste el carácter de una doctrina universal que ciérnese sobre todas las doctrinas particulares. Por el contrario, a todos esos fragmentos de verdad, diseminados en la innumerable cantidad de sistemas filosóficos, gracias a los cuales dichas doctrinas pueden tener momentáneamente buen éxito y ganar adherentes, el tomismo los absorbe y asimila, depurándolos y haciendo resaltar su real valor”⁴³.

Las palabras “absorción” y “asimilación”, puntualizan que no se trata de un cómodo y deleznable eclecticismo, de una vistosa pero inútil marquetería de ideas filosóficas, de una yuxtaposición inerte de

elementos heterogéneos, de algo así como aquel electuario de la antigua farmacopea, denominado triaca o triaca, en cuya preparación entraban, —según burlescamente solía referir Claudio Bernard—, incontables y variados ingredientes —incluso los detritos del laboratorio—, irritados ante su inconcebible acercamiento. Nada de eso. No es por desatinada mixtión de las doctrinas adversas y exclusivas que la filosofía de Santo Tomás pretende solucionar los conflictos ideológicos. Es encumbrándose en la posesión de lo real, que su maravillosa síntesis logra amalgamar, estabilidad y devenir, materia y espíritu, unidad y multiplicidad, cuerpo y alma, inteligencia y voluntad, determinismo y libertad.

Si el tomismo en su universalidad no excluye porción alguna de la verdad, tampoco la abulta o exagera. "Toda realidad es venerable por ella misma, escribe Nietzsche; Santo Tomás hubiera cordialmente rubricado esta máxima. En cada punto del cosmos divino, sabe ver el todo: ¿para qué, entonces, exagerar?"⁴⁴ Imparcial, toda ponderación y equilibrio, carece el tomismo de injustificadas preferencias y mantiénese equidistante de los errores extremos "como una cima entre valles".

"Ese poder de captación y asimilación de la filosofía tradicional, esa actitud conciliadora y moderada frente a otras actitudes extremas y violentas, ese respeto a cuantos elementos de verdad encierran las doctrinas, es una cualidad fácil de observar en la manera con que ella resuelve los principales problemas filosóficos. La multitud de errores, entre los que constantemente se ve forzada a caminar, nunca ha sido parte para separarla de la ruta segura de la verdad; ni, por

evitar un extremo, se ha visto jamás obligada a caer en el extremo opuesto" ⁴⁵.

Tomemos, por ejemplo, el problema que Woroniecki utiliza en su precitado trabajo, el problema de la moralidad de los actos humanos. El análisis tomista no cierra los ojos a su complejidad: reconoce el papel legítimo de todos los factores intervinientes sin excluir a ninguno y destacándolos en la justa medida de su importancia respectiva; resuelve con acierto la aparente antinomia de la felicidad y del deber, demostrando que el fin último en el cual encuentra el hombre su bien supremo, es ante todo el objeto de su principal deber; domina las exageraciones del determinismo y del indeterminismo, defendiendo plenamente la libertad humana sin sacrificar el principio de causalidad y sin romper los vínculos estrechos que subordinan los movimientos de la voluntad a la dirección de la razón; y se eleva por encima de los excesos contrarios del hedonismo y del estoicismo: no atribuye al juego de los apetitos, pasiones y sentimientos, la acción predominante que los sensualistas le acuerdan, pero no olvida los preciosos servicios que las fuerzas sentimentales, sanamente encauzadas, pueden prestar al perfeccionamiento moral de seres compuestos de cuerpo y alma.

Las soluciones particulares, en cambio, se apoderan de uno de los tantos elementos de la cuestión y quieren, mediante él, apartando a los demás, resolver el problema. Es así cómo el materialismo, el hedonismo, el sensualismo, el sentimentalismo, hipertrofian, desde distintos puntos de vista, el papel de los elementos emotivos; cómo el utilitarismo individualista, la doctrina nietzscheana del superhombre, por un lado, el pragmatismo, el fideísmo y el modernismo, por otro,

exageran el de la voluntad; cómo el 'subjetivismo kantiano, Tolstoi, Guyau, exageran el de la razón práctica, desconociendo, sea la influencia de la razón teórica, sea la influencia de las potencias apetitivas; cómo Sócrates y su teoría de la virtud-ciencia, Fouillée y sus ideas-fuerzas, Herbart, y los numerosos filósofos que profesan el **omnis peccans est ignorans**, exageran el de la razón teórica, a cuyo funcionamiento pretenden reducir toda la actividad moral, olvidando la parte esencial reservada a la voluntad y cayendo en un desmesurado intelectualismo.

Idéntica comprobación se puede verificar con toda otra cuestión filosófica importante, comenzando por el magno problema central del conocimiento, en el que la doctrina de Tomás de Aquino escapa simultáneamente a dos corrientes opuestas: la idealista que tiende a absorber la realidad en el sujeto, y la materialista que tiende a la consideración exclusiva del objeto. Aristóteles y Santo Tomás no creyeron un instante, —observa el P. Gillet—, que para plantear y resolver el problema fundamental del conocimiento, fuese menester comenzar por disociar sus términos, el pensamiento y el ser, el objeto y el sujeto: ni, lo que es peor, por suprimir alguno de los dos. "Puesto que la experiencia les mostraba que, siempre y dondequiera, el pensamiento y el ser hállanse indisolublemente unidos en el conocimiento, se inclinaron ante ese hecho universal, ingeniándose solamente para explicarlo" ⁴⁶.

En las últimas páginas de este libro, refiriéndonos a las condiciones morales con que ha de abordarse el estudio filosófico, nos ocuparemos brevemente de otra característica del tomismo —la impersonalidad— que facilita también su difusión. En efecto, —como escribe

Sertillanges—, quien se mantiene cerca de las ideas y lejos de sí mismo, se pone en contacto con todos los espíritus. La realidad es lo inteligible, no la pretensión doctoral. Lo que enseña Santo Tomás, bien comprendido, parece casi siempre evidente a una inteligencia recta, porque, justamente, proyecta la verdad hacia adelante, en plena luz, y no la convierte en exclusiva posesión. En lugar de apoyarse en él, lo hace en vos. De allí viene esa impresión que produce su enseñanza, de responder a una secreta espera, a una vaga previsión⁴⁷.

Filosofía natural del espíritu, universalista, fruto del más perfecto equilibrio mental, profundamente humana, ¿qué superiores atractivos podría ofrecer una doctrina que aspire a adueñarse de las inteligencias sin hacer acepción de personas?

Con razón decía Bartolomé de Capua, logoteta y protonotario del Reino de Sicilia, al declarar en el proceso de canonización de Santo Tomás, que todo hombre, conforme a la modalidad de su pensamiento, puede fácilmente obtener provecho de la lectura de sus obras; y por eso los laicos y aún las gentes de capacidad reducida, deseaban poseerlas: **quilibet secundum modulum suae cogitationis seu capacitatis potest facile capere fructum ex scriptis ejusdem: et propterea etiam laici et parum intelligentes quaerunt et appetunt ipsa scripta habere**⁴⁸.

Con razón también, el mundo de las escuelas tempranamente otorgó al célebre maestro el título de Doctor Común, no, ciertamente, con la intención de desdeñar sus enseñanzas por poco profundas y vulgares, sino para poner de relieve las cualidades excepcionales que permiten al tomismo la conquista general de los espíritus. "Las doctrinas de Tomás de

Aquino, —escribe Mandonnet en su "Siger de Brabant"—, se propagaron tan rápidamente a causa de su prestancia, que, a pesar de la novedad, fueron calificadas de doctrinas comunes y el primer título que la opinión discernió a su autor, fué sobre todo el de **Doctor Communis**".

La filosofía tomista, pues, "es de suyo una filosofía conquistadora y misionera". Sin embargo, sus adeptos en pasadas centurias mostráronse, en su mayoría, cuando no reacios, por lo menos indiferentes a su difusión, usufructuando el caudal de la escolástica en estrechos círculos, con olvido total del gran público. Los propios ilustres tomistas que fueron el Cardenal Cayetano (siglo XIV) y Juan de Santo Tomás (siglo XVII), absorbidos en su oficio de comentadores, "e ignorando soberbiamente las preocupaciones de su tiempo, que dominan con toda la altura de su nobleza inflexible, quedan ellos mismos absolutamente desconocidos para el mundo filosófico y científico, y sin ninguna influencia en el movimiento de las ideas"⁴⁹.

Agravaban esa incomunicación con la vida de los hombres dos circunstancias especialmente dignas de notarse: el ordenamiento de los estudios filosóficos a un fin puramente teológico; y la persistencia en el empleo exclusivo del latín cuando ya éste había dejado de ser el idioma unificador que siglos antes facilitó en Europa el desarrollo de un verdadero cosmopolitismo intelectual.

Tal aislamiento explica por qué, otras filosofías, con títulos muy inferiores a los del tomismo, ejercieron en ciertas épocas, explotando diligentemente la partícula de verdad que habían conseguido aprisionar, una influencia más apreciable y decisiva. "El éxito, en un tiempo dado, está menos en función del valor, de la

cualidad, de la verdad de los principios, que del uso activo que de ellos se hace. No es bastante poseer un inmenso tesoro intelectual. Es preciso no dormir a su lado".

Nadie ignora, en cambio, el colosal incendio que provocó y alimentó en Francia la filosofía del siglo XVIII. Es que los enciclopedistas supieron dotarla de un eficaz órgano de propagación y hacerla descender del gabinete, cenáculo o escuela, hasta la sociedad, hasta la masa humana que habíase mantenido apartada del santuario de las ciencias. Taine compara a las teorías del mencionado siglo con esas semillas provistas de alas, que vuelan por ellas mismas sobre todos los campos. "No había libro entonces, —añade—, que no fuese escrito para los hombres, y, aún para las mujeres, de mundo. En las pláticas de Fontenelle sobre la "Pluralidad de los Mundos", el personaje central es una marquesa. Voltaire compone su "Metafísica" y su "Ensayo sobre las costumbres" para Mme. du Chatelet y Rousseau su "Emilio" para Mme. d'Epínay. Condillac escribe el "Tratado de las Sensaciones", según las ideas de Mlle. Ferrand, y da consejos a las jóvenes sobre la manera de leer su "Lógica". Baudeau dedica y explica a una dama su "Cuadro Económico". El más profundo de los escritos de Diderot es una conversación de Mlle. de l'Espinasse con d'Alembert y Bordeu. En el medio de su "Espíritu de las Leyes", Montesquieu inserta una invocación a las musas"⁵⁰.

La marcha de la civilización, en efecto, más bien subordinase directamente a una segunda progenie de escritores, que se encarga de dar forma plástica y atractiva a las severas lucubraciones filosóficas.

Que los fervientes secuaces de Santo Tomás, trabajen, por tanto, para que la sapiencia única del admi-

rable Doctor Común o Universal, sea abierta a todos los que ahora desean la verdad, —**quotquot nunc sunt in desiderio veritatis**, según dice la encíclica “**Studio-rem Ducem**” del Papa reinante—; todavía más: para que ella sea descubierta, puesta de manifiesto a la misma multitud, —**atque ipsi multitudini directo patere**, palabras de Benedicto XV—, y propagada con la mayor amplitud posible —**et quam latissime propage-tis**— de acuerdo a las instancias de León XIII.

Sí, bosquejándose en lontananza una nueva edad filosófica, parece llegado el momento de que la doctrina tomista, abandonando los claustros y los pesados infolios, grite por el mundo y en las plazas públicas, —como está escrito, recuerda Maritain, de la Sabiduría—, las preciosas verdades que custodia; y de que se reitere a sus defensores, la postrer incitación del Señor a los once discípulos reunidos en una colina de Galilea: **Euntes ergo docete omnes gentes . . .**

CAPITULO V

ORIGINALIDAD, TRADICION Y PROGRESO EN FILOSOFIA

LA EXAGERACION NEOLATRICA

Padecemos hambre de originalidad, fiebre de novedad, en todos los órdenes, incluso el de las investigaciones filosóficas, que es el considerado por nuestra parte. La neofilia, o más exactamente la neolatría, ha vencido hoy al exceso opuesto, ha derrotado al misoneísmo.

Con mortal desesperanza suele recordarse en estos tiempos la conocida reflexión que da comienzo a "**Les caractères**" de la La Bruyère: todo está dicho y muy atrasados llegamos después de tantos miles de años que los hombres existen y piensan. ¡Cuán difícil entonces —es la triste y lógica conclusión— producir algo nuevo, realizar obra original que destaque nuestro esfuerzo y confiera lustre singular a nuestro nombre! A repetir, pues, cada cual el melancólico verso de Musset:

Je suis venu trop tard dans un monde trop vieux...

Indudablemente, todas las épocas conocieron espíritus trabajados por semejante afán de novedad, movidos por desenfrenada aspiración de particularizarse. Pero lo que en las primeras edades de la historia no pasaba de ser una excepción, a partir del siglo XVI va adquiriendo el predominio de una regla.

“No hay nada más nuevo —dice Paul Valéry— que la especie de obligación que se impone a los escritores de ser enteramente nuevos. Es preciso una muy grande e intrépida humildad para osar en nuestros días inspirarse en otros. Demasiado a menudo obsérvase antes bien un constreñimiento, una voluntad demasiado palpable de prioridad y, en suma, yo no sé qué afectación de una virginidad no siempre deliciosa”.

En tanto que, en el Medio Evo, ni el mismo descubridor tiene el derecho de apropiarse de parte alguna de la verdad, que, como el agua, como el aire, como el sol, es patrimonio común que las generaciones se transmiten acrecentándolo. La ejemplar modestia de sus hombres de estudio, explica la extrema frecuencia del anónimo: la atribución nominativa apenas es reemplazada, a veces, con la indicación de la orden religiosa a que pertenece el autor. Ella explica también lo que el P. Mandonnet ¹ llama la “ley del silencio”: en el siglo XIII casi no se cita a los contemporáneos, ni siquiera para refutarlos. **Unus dicit, quidam dicunt**, son las indeterminadas expresiones usuales que substituyen al nombre de los autores. Santo Tomás rebate, en sus opúsculos polémicos, los errores “de ciertos” (**quorundam**), mas no los menciona. Es que a esos hombres de estudio sólo interesaba la obra, la idea, no el autor, no el obrero, a quienes acordaban escasa o ninguna importancia.

Lejos de codiciar el título de innovador, un San Buenaventura lo hace objeto de su temerosa repulsa: **Nec quisquam aestimet** —son las palabras del Doctor Seráfico— **quod novi scripti velim esse fabricator** ².

Tal impersonalidad no era exclusiva de la filosofía o teología medioevales. Compruébase igualmente con motivo de las más variadas manifestaciones de cul-

tura: a propósito de los cantares de gesta como de los piadosos himnos litúrgicos, de los libros antifonales y de los misales artísticamente ornados por ignotos y pacientes iluminadores, como de las estupendas catedrales góticas. En los maestros albañiles y tallistas, compañeros y aprendices, que elevaron esas magníficas "plegarias de piedra", en los vidrieros que decoraron sus inimitables ventanales y rosetones, una fe viva dejaba poco lugar para el amor de la terrestre gloria: trabajando para Dios, el homenaje de los contemporáneos o de la posterioridad les tenía sin cuidado. El tesoro del arte, como el tesoro de la especulación, era de todos, y la persona del artista manteníase de buena gana en la absoluta obscuridad.

Sin embargo, luego de que la filosofía tradicional hubo culminado en la maravillosa síntesis tomista, aparecieron ya los "golosos de originalidad", cundieron las rivalidades de las familias religiosas y, roto el vínculo que asegura la continuidad de la colaboración intelectual, se multiplicaron las opiniones extravagantes, las tesis heteróclitas, agotándose la escolástica en vanas disputas y en divisiones intestinas.

Vinieron después los "tormentosos titanes del Renacimiento" dispuestos a sacrificar todo en procura de la ansiada originalidad. Y desde la Reforma, rechazado el patrimonio de la sabiduría antigua, prevalece decididamente la concepción particularista de la filosofía, con la sola excepción, quizás, de Leibniz³.

Forjóse así el postulado de la originalidad e independencia que se emplea en los tiempos modernos como cartabón supremo para valorar las obras del espíritu, las doctrinas filosóficas.

Descartes es un "héroe" porque —dice Hegel— "ha vuelto a empezar las cosas desde el principio". En

tanto que, Tomás de Aquino, rebajado a "excelente profesor, pero sin inventiva" ⁴, no tendría derecho a figurar en la historia de la filosofía por falta de originalidad ⁵. La condena es explícita y definitiva, apuntaba el P. Gemelli en el quinto congreso internacional de filosofía. "Quitadle —estiman los que no saben percibir o apreciar la nueva unidad, la coherencia de la orgánica síntesis tomista—, quitadle lo que Aristóteles y el Cristianismo, y también Platón, Plotino, los Padres y los Arabes le proveyeron, y no nos quedará nada del Doctor Angélico" ⁶.

No nos preguntamos hasta qué punto las ideas de un pensador se ajustan a la realidad de las cosas, para elogiar más libremente la fresca novedad de sus concepciones. Preferimos las hipótesis nuevas, audaces e ingeniosas, preferimos "lapidar al buen sentido con cometas" —según la frase de León Bloy—, todo antes que aceptar las viejas y conocidas verdades. Ni siquiera se oculta el anhelo de mandar a paseo las viejas categorías, de repudiar los antiguos principios y de tomar las cosas desde su origen para trazarles los contornos y pintarlas como nuevas ⁷.

Esta exaltación de la originalidad, que subvierte funestamente el orden razonable, ha sido la causa principal de que las serenas figuras de los primeros filósofos —enamorado únicamente de la verdad— sean hoy reemplazadas por las de torturados pensadores obligados a disentir con los demás de su gremio y a suministrarnos una interpretación del universo en la que nadie antes reparó. Sólo a estos últimos aplícanse las amargas palabras de Rousseau en su "Émile": "Aunque estuvieran los filósofos en disposición de descubrir la verdad, ¿quién de entre ellos se interesaría en la misma? Sabe cada uno que su sistema no está me-

jor fundado que los otros, pero lo sostiene porque es suyo. No hay uno siquiera que en llegando a conocer lo verdadero y lo falso, no prefiera la mentira que ha hallado a la verdad descubierta por otro. ¿Dónde está el filósofo que no engañase de buen grado, por su gloria, al género humano? ¿Dónde el que en el secreto de su corazón se proponga otro objeto que distinguirse? Con tal de elevarse por encima del vulgo, con tal de borrar el brillo de sus concurrentes, ¿qué más pide? Lo esencial es pensar de otro modo que los demás”.

Apresurémonos a decir que la neolatría, que el culto desmedido de lo nuevo, tienen sus atenuantes —no sus justificativos— en inclinaciones de la propia naturaleza humana, inteligencia servida por los sentidos.

No hay que olvidar en ella, por lo pronto, el ser material unido al alma espiritual. Si la subordinación de aquél a ésta se destruye, y, como ocurre por desgracia con harta frecuencia, predomina la vida de los sentidos sobre la vida de la razón, la materia impone su ley, que es la de propender siempre hacia lo nuevo.

La materia, —como San Agustín nos lo explica en un famoso pasaje (XII, 6) de sus “**Confesiones**”—, no es sino la mutabilidad misma de las cosas cambiantes, **mutabilitas rerum mutabilium**; ese algo amorfo, que no puede equipararse a la pura nada —**non per omnino nihil**—, capaz de todas las formas que dichas cosas sujetas a mutación pueden recibir: **capax formarum omnium in quas mutantur res mutabiles**. En otros términos, la materia es esa realidad indeterminada y pasiva, igual en todos los seres, “que como corriente universal atraviesa el devenir substancial”, siendo ahora ésto, luego aquéllo, mañana lo de más allá, hom-

bre, elefante, cedro, mármol, etc.; “ese mero **con qué** las cosas son hechas, y que en sí no es nada de hecho”. Como lo absolutamente indeterminado no puede como tal existir por sí, es necesario que la materia vaya unida a una determinación, y que apenas desaparecida ésta le suceda otra. Y la primera de entre las determinaciones, es la constitutiva del ser, esa “especie de sello original” que los escolásticos llamaban “forma” —**forma substantialis**—, principio activo y específico que, modelando la materia, —“un poco como la forma impresa por el escultor determina la arcilla”—, engendra y perfecciona las cosas en su esencia y en sus cualidades. Desprovista en sí de toda determinación la materia primera **est ipsa sua potentia**, según expresaba Santo Tomás de acuerdo con Aristóteles; es decir, “la materia es pura potencialidad de recibir sucesivamente diversas formas; la forma es la idea encarnada, dando ser y vida a la materia”.

Caracteriza por consiguiente a la materia, el aspirar a unirse con una forma que la determine. Y como está dotada de una receptividad universal, el **appetitus materiae** va hacia todas las formas que le sean presentadas. Aun encontrándose la materia en posesión de las más perfectas, sigue deseando otras, ansiando “recibir la marca de todos los aspectos del ser, identificarse a todas las variedades posibles de determinación y acabamiento”: por tal motivo se la ha calificado de “negativamente infinita”. Luego, lo propio de la materia es la insatisfacción eterna del deseo, tender, sin saciarse jamás hacia lo otro como tal, aunque las nuevas formas apetecidas sean menos perfectas que aquellas de las que goza actualmente. “Realizar lo nuevo, traer formas a la luz, sin cesar y a cualquier precio: tal es —dice Sertillanges⁸— la sed inextinguible

a la cual parece condenada la naturaleza física, y que ocasiona esa implacable indiferencia a la destrucción, al sufrimiento, a la muerte de lo que ha producido ya, en beneficio de lo que ella producirá".

Tampoco falta, por el lado del elemento espiritual que integra el compuesto humano, cierta inclinación natural a la innovación.

La inteligencia, por lo pronto, merced al conocimiento puede llegar a ser inmaterialmente todas las cosas. Como su capacidad es infinita, desea poseer cada vez más, y como no puede conocerlo todo simultáneamente sino por etapas sucesivas, lógico resulta que le plazca la mudanza en sus pensamientos.

Además, "ocurre que en nosotros lo ya conocido, pasando al estado habitual y encarnándose, por así decirlo, en nuestro ser propio, toma fácilmente, si la inteligencia afloja en su actualidad, el aspecto de algo de nosotros mismos, y al materializarse de esta suerte en el sujeto, ya no satisface la necesidad nativa que ella tiene de devenir espiritualmente lo otro en tanto que otro"⁹. El entendimiento, por tal causa, se siente también impelido hacia lo nuevo.

Cuanto a la voluntad, veremos en las últimas páginas de este ensayo, la conexión que existe entre la exageración neolátrica y el vicio fundamental del orgullo, domeñable pero no extingible, recrudesciente al más insignificante descuido, "elástico como la vida, rehinchándose cual planta luego que vuelve a encontrar la menor humedad". Su crispada garra nos aferra tan fuertemente que sólo nos suelta... un cuarto de hora después de muertos.

Bien decía el antes citado Valéry que este problema de la originalidad a cualquier precio, que esta imposición de ser enteramente nuevos, sobre todo "es

una cuestión de ética, porque es una cuestión de vanidad" ¹⁰. Precisamente porque el orgullo nos enceguece, "la única alabanza que nos conmueve —según escribía Anatole France—, es la que certifica nuestra originalidad, como si la originalidad fuese deseable por ella misma y como si no hubiese malas y buenas originalidades. Nos atribuimos locamente virtudes creadoras que los más bellos genios no tuvieron nunca, ya que lo añadieron de propio al tesoro común, si bien infinitamente precioso, es poca cosa en comparación a lo que recibieron de los hombres". Y llevado por estas reflexiones, el escéptico cultivador del "**Jardin d'Épicure**" sueña por un instante con "aquellos tiempos en los que el arte era impersonal, en los que el artista sin nombre no tenía otro cuidado sino el de bien ejecutar, en los que cada uno trabajaba en la inmensa catedral, sin otro deseo que el de elevar armoniosamente hacia el cielo el pensamiento unánime del siglo" ¹¹.

Comprobada la tendencia, denunciadas sus raíces profundas, vamos a revistar las manifestaciones principales que ha tenido en el campo de la filosofía, vamos a analizar los motivos con que se ha pretendido justificarla, y a propósito de aquéllas y de éstos, nos preguntaremos:

¿No es absurdo defender en la época que ha visto la circunnavegación aérea del globo terrestre en mucho menos tiempo que tarda la luna en su revolución alrededor del mismo, no es absurdo adoptar en pleno siglo XX una filosofía que expuso, trescientos años antes de Cristo, el pagano Aristóteles, y perfeccionó un humilde monje de la Edad Media?

Y si no lo es, ¿qué posibilidad de progreso y de

originalidad resta para los que la profesan en los tiempos presentes?

FILOSOFIA Y ARTE

Que el afán de originalidad, que el fervor por lo nuevo, que la pasión de las soluciones inéditas, sean perfectamente legítimos en filosofía, es algo que no ponen en tela de juicio aquellos que la confunden, deliberada o inconscientemente, con el arte.

Y no son pocos, ciertamente, los que así proceden o han procedido. Ni faltan, entre ellos, espíritus distinguidos.

Un ejemplo: Charles Péguy, al comienzo de su obra. En *"Marcel, premier dialogue de la cité harmonieuse"*, define las filosofías como obras de arte tan individuales que, a su juicio, "los filósofos no tienen discípulos". En la ciudad armoniosa, que olvida las luchas pasadas, no conoce exclusiones y recibe los hombres de todas las culturas, de todas las vidas interiores, de todas las religiones, de todas las doctrinas, cada filosofía —añade— "no es sino disonancia fecunda, modulación de la sinfonía universal, no indispensable quizá —puesto que la sinfonía nunca termina—, pero bienvenida, desde que en ese registro no hay falsa nota".

Si la filosofía pierde su autoridad científica para asumir un significado principalmente estético, si deja de ser obra de verdad para devenir obra de imaginación, claro está que se le exigirá, "antes que una explicación real de las cosas, una epopeya intelectual, una especie de drama del espíritu, un poema subjetivo. La perspi-

cacia del filósofo, su sutileza, su aptitud para construir vastos conjuntos, he ahí las cualidades que se aprecian en el fundador de un sistema. Cuanto al sistema mismo, se lo considera un accesorio, una friolera buena para colocar en una colección de curiosidades, al lado —recordando un chiste de Lotze— de una idea platónica bien conservada y de un bello ejemplar de aristotélica entelequia”¹².

La concepción filosófica es juzgada entonces a la manera de una obra de arte, como la expresión de una personalidad, dándose preferente importancia a la parte de invención, de novedad. De suerte que el filósofo ha de preocuparse no por levantar sólida fábrica sino por edificar un bello y original sistema que pueda dar testimonio de las sobresalientes condiciones personales de su autor.

Si la verdad no inquieta, poco importa el resultado de las doctrinas. Que cada filósofo, —convertido en artista encantador pero sin trascendencia—, emprenda la persecución de la fantasía “al paso de su propia libertad”, buscando tan sólo regresar del país desconocido con “melodías nunca oídas”. Los poetas y los filósofos no se contradicen. Todos tienen razón. La disputa filosófica es absurda cuando se la toma a lo serio y no como “un elegante torneo, con armas inofensivas, para la diversión reservada de un público elegido”. Péguy llegó hasta escribir que, no siendo la filosofía sala de justicia, “no se trata de tener razón o no”, y que el querer tenerla, en materias filosóficas, “es signo de no menuda grosería”¹³.

Confundida así la filosofía con el arte, se transporta al campo de aquélla la necesidad de renovación imperante en los dominios de éste y que ha sido explicada por Maritain¹⁴ con su acostumbrada profundidad.

La belleza, en efecto, tiene una amplitud infinita; como el ser, es trascendental, domina todos los géneros, todos los predicamentos. Pero el artista encarna la belleza en una materia determinada, realiza la obra de arte en un cierto género; y es imposible que un género agote un trascendental. Fuera del género artístico a que pertenece esa obra, queda siempre una infinidad de otras maneras de ser una obra bella. "Después de haber enumerado las grandes obras maestras de las más brillantes civilizaciones, ¿qué historiador del arte osará concluir que la naturaleza humana, verbigracia, ha sido perfectamente traducida bajo todos sus aspectos, y que en el porvenir no encontrarán los artistas nuevas maneras de hacerla resplandecer? El genio y el triunfo de los antiguos dejan siempre otras vías abiertas: la escultura griega, la pintura florentina, la arquitectura gótica, la tragedia francesa del siglo XVII, alcanzaron un grado de perfección difícilmente superable. Sin embargo, sería absurdo decir que agotaron la representación artística de la vida física, moral o religiosa" ¹⁵.

La limitación de la materia frente a la infinitud de la belleza, es la causa de que, toda forma de arte, por más noble que sea, esté destinada a gastarse, a dar lugar a una otra. "Compruébase, pues, una especie de conflicto entre la trascendencia de la belleza y la estrechez material de la obra a ejecutar, entre la razón formal de belleza, esplendor del ser y de todos los trascendentales reunidos, y la razón formal de arte, recta industria de las obras a realizar. Ninguna forma de arte, por perfecta que sea, puede encerrar en sí la belleza, como la Virgen contuvo a su Creador. El artista se halla delante de un inmenso mar desierto, y el espejo

que le presenta no es mucho más grande que su corazón".

No estaba en lo justo Platón, cuando celebraba la inmutabilidad del hierático arte de los egipcios, cuando aplaudía la prohibición en él "de hacer innovaciones y de permitirse desviaciones de lo tradicional"¹⁶. El arte, al contrario, requiere esencialmente cambios, mutaciones, la multiplicidad de escuelas, que se inventen nuevas maneras de hacer resplandecer sobre la materia la claridad de la forma. De ahí que el Salmista pedía cántico nuevo:

Cantate Domino canticum novum,

para la alabanza precisamente del que no cambia, del que ha dicho de sí mismo: "Porque yo soy el Señor, y soy inmutable", **Ego enim Dominus, et non mutor.**

Pero la filosofía no puede sin grave y manifiesto error ser equiparada al arte en esta radical necesidad de innovación. Compararla con "un poema subjetivo" —**subjektive Dichtung**— es evidentemente desnaturalizarla. Sólo metafóricamente puede decirse de un auténtico filósofo, de un Tomás de Aquino, por ejemplo, que es un "poeta metafísico", y de la "**Summa**" que es un "poema en conceptos".

Por nuestra parte creemos en la verdad y confiamos en la inteligencia humana no obstante sus limitaciones. El fin de la filosofía es, cabalmente, aprehender esa verdad, escrutar la realidad, no forjar, en alas de la fantasía, un mundo imaginario. No nos parece que en el filósofo sea una grosería o una imperdonable falta de cultura el querer tener razón. Lo sustentado ¿se afirma gratuitamente o se demuestra? ¿Son rigurosos o no los argumentos de la demostración? ¿La doctrina es intrínsecamente coherente? ¿No padece de

alguna contradicción escondida? De esta índole son las preguntas del filósofo. Lo fundamental para él no es lo nuevo sino lo verdadero: **non nova, sed vera**.

El artista **hace** el objeto, derramando en una obra el genio creador. El filósofo **conoce** el objeto, realizando mediante la inteligencia una transposición conceptual de la realidad. Entre **hacer** y **conocer** la diferencia es capital. Conocer no es fabricar, no es inventar, sino descubrir, aprender: encontramos las categorías en las cosas, no las introducimos en ellas; la organización cósmica se nos impone desde afuera. "El universo, la obra maestra del más grande de los artistas, nos es dado; y la tarea del filósofo consiste en estudiar esa obra y en interpretarla. El sabio, el filósofo copian del natural. Pues bien, en toda imitación, en toda copia, la cualidad primera no es la invención, la creación, sino la fidelidad, la asimilación pasiva. En tanto que el artista de genio traba conocimiento con su poema creándolo, el filósofo conoce el mundo y los objetos, no produciéndolos, sino reproduciéndolos interiormente, lo que no es la misma cosa" ¹⁷.

Es exacto que la inteligencia, al conocer, no se limita a una función exclusivamente pasiva, como la de un mero espejo destinado a reflejar la realidad en un trazo y una vez por todas; o la de un aparato, si se hubiera inventado, para registrar mecánicamente las esencias de las cosas. Ella despliega también una actividad manifiesta ¹⁸, logra aprehender la esencia simple, sea de las cosas exteriores, sea del sujeto pensante, poco a poco, después de una averiguación sutil, valiéndose de toda clase de "composiciones" y de "divisiones" como decían los escolásticos: trabajo de comparación y de análisis, de eliminación y de selección, primero; luego, tarea de organización positiva del conte-

nido del conocimiento y de formación, a través de los pisos sucesivos de la abstracción sensible, de la abstracción matemática y de la abstracción filosófica, de "relaciones de razón" en las que el pensamiento toma por objeto a sus propias operaciones; por último, retorno de la inteligencia sobre su acto mismo, conociéndose que conoce, viéndose translúcida, espiritual.

Pero esa actividad inmanente, no deforma la esencia que conoce, no perjudica a su independencia objetiva, no organiza los datos sensibles según formas a priori. La bien entendida actividad del espíritu no suprime el valor objetivo del conocimiento. En una palabra, el conocimiento no construye su objeto, se contenta con inmaterializarlo para volverlo inteligible.

Si el conocimiento no proviene de una creación arbitraria de nuestro espíritu, sino que, por el contrario, está intrínsecamente determinado, especificado por el objeto, es absurdo conceder al filósofo en busca de la verdad, idéntica libertad que al vate en trance de dar a luz un poema. El pensamiento está condicionado por su objeto y la inteligencia no puede —en derecho, aunque no siempre en el hecho— rehusar su acquiescencia a una proposición verdadera ni prestarla a una falsa. Nada fuerza más imperiosamente la adhesión que la verdad. De ningún modo somos libres de pensar que se producen efectos sin causa, ni que una cosa puede ser y no ser al propio tiempo y bajo la misma relación. El todo será eternamente mayor que la parte aunque estemos tentados a imaginar lo contrario.

La obra de arte tiene un valor estrictamente personal, lleva el sello indeleble de su autor, mientras que la verdad es impersonal y la inteligencia que la conoce, pese a Lévy-Bruhl y a su prelogismo, está idénticamente constituída en todos los hombres, y regida por

iguales leyes y principios. Sólo hay una manera para el espíritu, en frente del mismo objeto formal, de adecuarse a lo que es, en tanto que, "una infinidad de modos específicamente distintos son posibles cuando se trata de hacer el objeto, de imprimir sobre una materia la luz de los trascendentales".

No es lícito, repetimos, confundir a la verdadera filosofía con un poema subjetivo, pues por semejante que sea el tema que ellos aborden: el universo y el hombre, la divinidad y su cortejo de seres, la obligación perentoria del filósofo consiste precisamente en substituir "a la interpretación artística, siempre arbitraria, el esquema auténtico de los hechos"¹⁹.

DEVENIR, RELATIVISMO Y NOVEDAD

No menos favorables a la tendencia innovacionista son las filosofías del devenir, de la movilidad, y las doctrinas radicalmente relativistas.

Lo cual se comprende sin mayor esfuerzo.

El evolucionismo absoluto, en efecto, niega la primacía del *ser*, afirmada por el sentido común y defendida por la filosofía aristotélico-tomista. Sostiene, en cambio, que la realidad fundamental, fuente de todas las apariencias, es el puro *devenir*, siempre inestable, cuyas formas incesantemente se renuevan sin que bajo la mudanza haya ningún sujeto permanente, idéntico a sí mismo.

"Materia o espíritu, la realidad se nos ha aparecido como un perpetuo devenir", leemos en esa "prestigiosa novela cosmológica" titulada "*L'Évolution créatrice*", obra cumbre de la "filosofía nueva" que ve

dans la durée l'étoffe même de la réalité ²⁰. "Y no hay tela, por otra parte, —agrega Bergson— más resistente ni más substancial". La realidad se hace o se deshace, pero nunca es cosa alguna hecha. Existir consiste en cambiar. Todo es movimiento: a lo estático, mera creación de nuestro entendimiento, opónese la fluída continuidad de lo real. Substancias y cosas no son sino **flatus voci**, entidades verbales en virtud de las que se inmoviliza el flujo universal. Los conceptos, simples instrumentos útiles para fraccionar artificialmente el constante fluir, no aprisionan la realidad ni más ni menos que un enrejado no capta el agua del torrente en cuyo curso es interpuesto. Meras estaciones lógicas situadas como observatorios a lo largo del devenir, vistas fijas tomadas desde fuera y de trecho en trecho sobre una continua progresión, cada uno de nuestros conceptos, cual "relámpago instantáneo que ilumina durante la noche una escena de tempestad", aísla y fija un aspecto de la realidad, la que se escurre, sin embargo, a través de ellos, como pasa un movimiento entre puntos inmóviles.

Pues bien, si la realidad ha de juzgarse "en perpetua evolución, capaz como el nubarrón empujado por el viento, de tomar todas las formas sin fijarse jamás en alguna", si la realidad es esencialmente fugaz y cambiante, la verdad también debe serlo.

Axiomas y categorías, formas del entendimiento o de la sensibilidad, todo eso deviene, todo eso evoluciona, opina Le Roy. La verdad —nos dice este fervoroso discípulo de Bergson, en un artículo titulado "**Scolastique et Philosophie Moderne**"— no es estática sino dinámica. Dinámica no en el sentido de que se desarrolla y progresa sin dejar de ser ella misma, sino en el sentido de que es movimiento, duración in-

interrumpida. "Proposiciones o sistemas son tangentes a la verdad, tangentes que indican sólo en forma transitoria la dirección de la curva. La verdad transparente sobre todo en su dinámica sucesión".

Y en su "**Bergson**", —trabajo expositivo cuya fidelidad ha sido reconocida por el maestro—, Le Roy sostiene sin ambages que el filósofo debe trabajar a medida; renovar constantemente nuestro instrumental; rehacernos siempre un espíritu nuevo y para cada problema aportar un nuevo esfuerzo de adaptación; ir de las cosas a los conceptos por una creación incesante de conceptos nuevos y una incesante refundición de los viejos. "Y —añade— cada uno de los conceptos que él crea debe quedar abierto y móvil, dispuesto para las renovaciones y adaptaciones necesarias, como un método y como un programa: flecha indicadora de un camino que desciende de la intuición al discurso, no límite que señala una estación final"²¹.

Si la verdad no es sino que deviene y continuará haciéndose siempre, si cada resultado sólo es "provisionalmente definitivo", si no hay nada de estable, si todo fluye, es muy natural que la filosofía se oriente en todo momento hacia el porvenir, hacia lo nuevo; es muy explicable que se la conciba como un organismo que evoluciona continuamente, que debe renovarse, transformarse sin cesar; es muy lógico, en una palabra, que se imponga al espíritu una actitud de preferente atención a la curva del cambio²².

A un resultado semejante nos conducen las doctrinas relativistas que se vienen sucediendo desde los albores de la edad moderna y en las que obsérvase una marcada inclinación a tomar la originalidad como criterio supremo del valor de los sistemas. Reaccionan

ellas, unánimemente, contra la concepción antigua y medioeval de la filosofía como sistema definitivo de una verdad absoluta.

El Renacimiento con su apreciación del humanismo, las escuelas racionalistas y empíricas de los siglos XVII y XVIII, los sistemas idealistas con sus inclinaciones históricas, el positivismo y las tendencias naturalistas, todos trabajan, aunque en medio de algunos vaivenes, irresoluciones, sobrevivencias y parciales retrocesos, en lo que Croce denomina "la general erosión de la trascendencia"; procuran —empleando palabras de Alberini— "infundir la convicción de que el llamado culto objetivo, impersonal de la verdad, cabe en la categoría de las ingenuidades filosóficas". Hasta el mismo espíritu de tolerancia, tan difundido en los últimos tiempos, no significa sino que la verdad ha perdido su imperio en la profundidad de nuestra conciencia, puesto que el ser tolerante con las doctrinas sólo se vuelve posible por la indiferencia hacia lo absoluto.

Por cierto que el pensador napolitano, habiendo por su parte sostenido que la filosofía es nada más que el aspecto abstracto de la historia, una mera metodología de la historia, se siente muy de acuerdo con esa gran corriente negadora de la trascendencia, a la que ejecuta sumaria y desaprensivamente en su comunicación pasada, en 1926, al Sexto Congreso Internacional reunido en Cambridge, Massachusetts. "Si la filosofía —concluye Croce— no nos proporciona ni un conocimiento de lo trascendente ni la verdad definitiva, es claro que no puede ser otra cosa que la experiencia, tan inmanente como la experiencia, y, lo mismo que ésta, sujeta a perpetuo crecimiento y mudanza"²³.

El relativismo, pues, tampoco acepta que la ver-

dad sea inmutable, que pueda respetarse y compartirse por varias generaciones sin mudar no sólo en cuanto a la forma de expresión sino asimismo en cuanto a su contenido.

Sostiene, por el contrario, que cada período requiere su propia, original filosofía: a nuevos tiempos, nuevo filosofar. La filosofía es un conjunto de convicciones puramente relativas a las necesidades de los pueblos; a las tendencias dominantes del momento, a los temperamentos de los filósofos. La verdad, por consiguiente, vale como tal únicamente para una determinada época. "Hasta las verdades matemáticas, que parecen imponerse con una necesidad absoluta, son contingentes y variables como todo lo empírico: "en otros mundos de hábitos mentales diferentes de los nuestros, dos y dos —según Stuart Mill— podrían sumar cinco".

Para Juan Agustín García esta ciencia relativista "es más amable, más libre y viva, irrespetuosa y llena de sorpresas. Las verdades —escribía— cambian cada lustro con los nuevos hombres, las nuevas épocas y circunstancias. No se requieren concilios, ni mayores formalidades para enterrar un sistema filosófico. Todo hombre de talento y de una sensibilidad superior, puede crear un sistema e imponérselo a una o más generaciones, como Schopenhauer. Domina un cierto indiferentismo sobre el fondo de las cosas. Nos atrae el ejercicio intelectual como un noble y delicado deporte. De ahí el concepto de una verdad fugitiva, momentánea. Volvemos —concluía— al viejo Protágoras diciendo: el hombre es la medida de todas las cosas" ²⁴.

El pragmatismo constituye, sin duda, la más in-

tratable manifestación de ese relativismo a que nos venimos refiriendo.

Para el pragmatismo, la verdad es una simple hipótesis útil a nuestra vida. Lo verdadero es aquello que en tal momento y bajo tales condiciones o en tales circunstancias, resulta provechoso y saludable. "Verdad es utilidad, fecundidad práctica, regla de prudencia y de habilidad que nos permite realizar, en sus múltiples aspectos, nuestra personalidad, caminando seguramente de una experiencia a la otra". "Verdadero es lo prácticamente eficaz, lo que sostiene y guía la acción humana en el sentido de la conservación y fomento de la vida"²⁵.

Pero lo favorable a la vida social o individual tiene diversos grados y es muy distinto en el tiempo y en el espacio: esta idea es más saludable que aquella otra que también lo es; lo que es útil para A, podría ser perjudicial para B; lo que es benéfico hoy, podría resultar nocivo mañana. Por consiguiente, tales ideas son ambas verdaderas, si bien aquélla lo es más que ésta; la misma idea puede ser verdadera para A y falsa para B, una verdad en el pretérito y una falsedad en el presente. La verdad es, pues, meramente relativa a los límites de la experiencia dentro de los cuales funciona satisfactoriamente.

El concepto pragmatista de la verdad resulta francamente opuesto al concepto clásico. La verdad no preexiste, no es una propiedad estática inherente a la idea. La verdad sobreviene a ésta. Los acontecimientos hacen verdadera a una idea. Lejos de ser reconocida o encontrada, la verdad es hecha, es nuestra obra. "La ciencia no es hallazgo de una verdad escondida; es un instrumento, un doble esfuerzo para adaptarnos al mundo y adaptarlo a nosotros". Prologando una

obra de Williams James, apunta Bergson que, mientras en las otras doctrinas una verdad nueva es un **descubrimiento**, para el pragmatismo es una **invención**²⁶.

En resumen: no hay verdades constantes; las verdades cambian cuando llegan a obstaculizar el mayor desenvolvimiento social o individual; varían a medida que nuestra experiencia progresa. La verdad no es lo que es, sino lo que sirve: en consecuencia, ella se hace todos los días por nuestra acción. He ahí, por tanto, que el pragmatismo se orienta igualmente hacia lo nuevo, hacia el porvenir.

Es indudable —según acabamos de verlo— que el evolucionismo absoluto y el radical relativismo estimulan la tendencia a una incesante e ilimitada innovación, pero ellos mismos están muy lejos de justificarse filosóficamente.

Por supuesto que no vamos a intentar su refutación prolija y completa. Nos bastarán algunas consideraciones fundamentales, las indispensables para que no se nos tache de que exponemos teorías que juzgamos erróneas y las dejamos pasar a nuestro lado sin la menor objeción²⁷.

El sentido común, —confirmado y justificado por grandes filósofos, por un Platón, un Aristóteles, un Agustín, un Tomás de Aquino—, sin desconocer el cambio o la mudanza, primer hecho de experiencia aprehendido por los sentidos y por la conciencia, rechaza la afirmación del viejo jónico, renovada por Bergson, según la cual el devenir es la realidad fundamental.

La razón natural, sostiene, por el contrario, que el devenir no puede explicarse ni existir por sí mismo, que no hay movimiento sin un sujeto que sea movido,

que —dicho concisamente— el ser viene antes que el cambio o la mudanza.

En efecto, el cambio es el **pasaje** de un estado a otro; y para que se produzca un pasaje, es menester que haya algo que pase, una cosa que soporte la mutación, un sujeto que sea ésto o aquéllo antes de cambiar. "Si nada subsiste, nada cambia tampoco; porque cambiar es, quedando parcialmente el mismo, devenir parcialmente otro".

Tal primacía del ser, no excluye en modo alguno al devenir, que se explica por la imprescindible noción metafísica de **potencia**.

Las cosas no están amuralladas dentro de lo que son y lo que no son: encierran, al propio tiempo, "capacidades latentes y energías represadas dispuestas a entrar en acción según orientaciones definidas". Mientras son ésto y no aquéllo, en ese mismo momento albergan la posibilidad no manifestada de ser aquéllo y no ésto. El **poder ser** no es ser en el sentido puro y simple de la palabra, o de una manera plenamente realizada, no es **acto** según la terminología aristotélica, pero tampoco ha de igualarse al **no ser**. "Un hombre dormido no es vidente, ni parlante, ni caminante", pero tampoco es ciego, mudo, paralítico, pues en tanto no ve, ni habla, ni marcha, conserva el poder de ver, hablar y caminar. Esa realidad original y **sui generis**, que no alcanza la plenitud del ser y que, sin embargo, no se reduce a la nada, es la **potencia**.

El devenir, ya en el orden corporal, ya en el orden espiritual, no es sino un tránsito de la potencia al acto, de la indeterminación a la determinación, de una capacidad de perfección al acto que es esa perfección misma, "del germen contenido en el grano de trigo a la espiga madura, de la célula de la cual procede el em-

brión al animal engendrado, del pensamiento que se despierta a la inteligencia cada vez más nítida".

La solución tradicional —esbozada de manera tan rápida y sumaria— toma en cuenta, como se observa, todos los datos del problema: si concede la primacía al ser y acepta al principio de no contradicción como ley fundamental del pensamiento y de la realidad, no desconoce —según lo hacía Parménides— la mutabilidad atestiguada irrefutablemente por la evidencia sensible.

No ocurre igual con la solución bergsoniana. La tesis de que el cambio es la substancia de las cosas; de que la realidad es exclusivamente devenir, mudanza incesante, perpetuo *fieri*, conduce a la ruina del principio de no contradicción, como a la del principio de identidad —expresión positiva de la misma ley—, y al desplome absoluto de todo el orden racional. Comprobémoslo.

La idea más simple y la más universal es la idea de ser, aplicable a toda categoría de realidad, a **todo lo que es**, implicada en cualquier forma de pensamiento. Lo que la inteligencia primeramente concibe como lo más conocido es el ser, en el cual refunde todos los pensamientos: **Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens**²⁸.

Para la inteligencia se resuelven en el ser todos los diversos aspectos bajo los cuales las cosas se presentan a nuestro espíritu: colores, sonidos, sabores **son**. Nada es aprehendido por el intelecto sino bajo el aspecto de ser. **Illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit**²⁹. Todas nuestras proposiciones se descomponen en un sujeto, un atributo y una cópula que es el verbo **ser**, explícito o sobreentendido.

La negación radical del ser: **no ser**, constituye en seguida la operación intelectual más simple. De la comparación entre la idea primera: el ser, y su negación: el no ser, la nada, extrae el espíritu inconscientemente su primera síntesis, su primer juicio, que consiste en declararlos absolutamente incompatibles: es imposible ser y no ser simultáneamente, **impossibile est idem esse et non esse**; "es imposible —según la fórmula de la "Metafísica" de Aristóteles— que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto, en un tiempo mismo, y bajo la misma relación".

Principio cierto por excelencia, —de una certeza no solamente física sino metafísica o absoluta—, respecto del cual todo error es imposible y cuya posesión es indispensable para comprender todas las cosas, para conocer lo que quiera que sea; a él van a parar en definitiva todas las demostraciones porque es de suyo la base de los demás axiomas. Principio **per se notum**, el espíritu humano lo abraza naturalmente, con anterioridad a toda investigación. Principio fundamental del pensamiento, no se puede negarlo sin contradecirse, lo que es propio del absurdo: un pensamiento cesa desde el momento que identifica el ser al no ser.

Pero de que sea el principio de no contradicción la ley del pensamiento ¿síguese que haya de serlo igualmente de la realidad? ¿Rige el orden real además del orden ideal? ¿Es exclusivamente un principio lógico o también ontológico?

El principio de no contradicción —contesta Le Roy— no es tan universal y necesario como se ha creído; tiene un significado restringido y limitado su campo de aplicación que no se extiende más allá del pensamiento abstracto y discursivo, el cual por razones

de comodidad, por las necesidades de la acción, divide, parcela la continuidad fluída y heterogénea de lo real en estados inmóviles, homogéneos y discontinuos.

Ley de la inteligencia conceptual —que para Bergson no constituye, como en otro capítulo dijimos, un instrumento de conocimiento sino de acción, la herramienta propia del **homo faber**—, el principio de no contradicción —responden los obsesionados del devenir— no puede llamarse ley del pensamiento en general ni ley suprema de la realidad que no es discursible en su huyente movilidad. Puesto que cambia sin cesar, la realidad no es idéntica a sí misma. Nada es, todo deviene, y en el devenir que es su propia causa, en la evolución creadora, se identifican las contradictorias. No palpamos dos veces el mismo ser, no descendemos dos veces al mismo río ya que conduce aguas siempre nuevas. En el instante en que llevamos la mano sobre una cosa, ha dejado de ser lo que era. En el momento preciso en que decimos de lo que cambia: “es tal cosa”, ya es otra cosa. Si la realidad es esencialmente devenir, un devenir sin sujeto, sin nada que venga, “hay que tener el coraje de afirmar que **lo que es** (la cosa que cambia), al mismo tiempo **no es**, puesto que **nada** subsiste bajo la mudanza”.

La pura variabilidad es incompatible con la verdad del primer principio, cuya aplicación postula en el ser un punto fijo, exige una cierta unidad objetiva, coherente y estable. El puro devenir es una contradicción realizada, mas la contradicción no amedrenta a los discípulos de Heráclito. Al contrario, el solitario de Efeso, en un fragmento famoso, la subraya complaciente: es la palanca del devenir y constituye, por ende, el fondo de las cosas, mudables por esencia.

Ahora bien, negar el valor objetivo del primer

principio es encerrarse en el absurdo, es poner el absurdo en la raíz de todo, en el seno mismo de lo real. No podría el principio de no contradicción ser la ley fundamental del pensamiento, sin serlo a la vez de la realidad.

Negar la necesidad y valor real del principio de no contradicción, sería destruir el lenguaje, privar a las palabras de toda significación determinada, convertirlas a todas en sinónimos, y admitir luego que se puede hablar. El que dice que tal cosa es y no es, afirma que la palabra no significa lo que significa.

Sería suprimir la distinción entre las cosas. "Si todas las afirmaciones contradictorias relativas al mismo ser —enseña el Estagirita—, son verdaderas al mismo tiempo, es evidente que todas las cosas serán entonces una cosa única. Una nave, un muro y un hombre deben ser la misma cosa, si todo se puede afirmar o negar de todos los objetos".

Sería destruir completamente toda esencia y substancia, prolongando hasta el infinito la cadena de los accidentes, aceptando un devenir sin sujeto, "un flujo sin fluído, un vuelo sin pájaro, un ensueño sin soñador". No hay cosas sino acciones, escribe Bergson; lo que llamamos "cosas" resultan de solidificaciones artificiales operadas por nuestro entendimiento.

Sería imposibilitar —como hemos dicho— todo pensamiento, que al afirmarse se negaría a sí mismo. La opinión de Heráclito al afirmar que las contradictorias son simultáneamente verdaderas se destruiría ella también.

Sería anonadar todo deseo, borrar toda distinción entre el bien y el mal, así como se la borra entre el ser y el no ser; sería preconizar la indiferencia absoluta. Desaparecería toda razón de obrar. ¿Por qué

tomar el camino de Megara —dice Aristóteles— en lugar de permanecer en reposo, en la convicción de que se anda? ¿Por qué no caminar en línea recta y eludir los pozos y precipicios si se cree que es a la vez bueno y malo caer en ellos?

Sería destruir el propio devenir, porque no habría distinción entre el punto de partida (*terminus a quo*) —la flecha en el arco— y el punto de llegada (*terminus ad quem*) —la flecha en el blanco—: el primero sería ya el segundo y no se podría ir del uno al otro. Pretender que el ser y el no ser coexisten —arguye el Filósofo—, es admitir el eterno reposo, más bien que el movimiento eterno. No hay, en efecto, cosa alguna en que puedan transformarse los seres, ya que todo está en todo. Una mudanza perpetua sin sujeto que cambie, dejaría de ser devenir: habría en cada instante aniquilación y creación. El devenir se identificaría con la inmovilidad, “no con la inmovilidad del ser, sino con la de la nada, y con la de una nada que entrañaría la negación, no sólo de toda existencia, sino de toda posibilidad de existencia. Caeríamos en el nihilismo absoluto. El propio Heráclito no habría existido ni podido jamás existir. Pese a su teoría, él no escapaba a la ley de no contradicción, pues no podía al mismo tiempo ser Heráclito y no serlo.”

Negar la necesidad y valor real del principio de no contradicción, sería, por último, minar los fundamentos de toda verdad, de todo juicio, de toda ciencia, puesto que la verdad sigue al ser, es intercambiable con éste: *verum et ens sunt convertibilia*³⁰. Todo sería igualmente falso y verdadero al mismo tiempo. No habría verdad desde que el flujo de lo real corrió antes de permitir que se formulara un

juicio sobre él. "Ya no se podría decir entonces: lo verdadero es lo verdadero, lo falso es lo falso, **est est, non non**, como está escrito en el Evangelio". La extravagante sinrazón de Cratilo, limitándose a mover un dedo por considerar superfluo decir nada (¿para qué había de hablar si todo incesantemente deviene, si la verdad de la cosa a enunciar cambia antes de que la frase termine?), dimana fatalmente de la metafísica de la pura movilidad.

Y es en vano que, para escapar a la tragedia del escepticismo, Henri Bergson invente esa inefable "penetración artístico-mística en lo absoluto", que llama **intuición**: lámpara casi extinguida que sobre nuestros capitales problemas arrojaría débil luz vacilante, pero suficiente al menos para horadar las tinieblas en que a su respecto nos dejaría la inteligencia; fantástica facultad mediante la que formaríamos conceptos "fluídos", plásticos, flexibles, capaces de seguir delicadamente a la realidad en sus infinitas sinuosidades, nos transportaríamos, ejerciendo un brusco esfuerzo contra natura, a lo hondo del torrente vital, y nos abandonaríamos —para usar las palabras del discípulo predilecto— "al encanto extraño de la mudanza, a la deliciosa embriaguez del devenir", simpatizando con su ritmo de génesis.

Tal indefinible intuición, sería en rigor forzosamente muda, inexpresable, nos condenaría a perpetuo silencio. No bien quisiera traducirse en palabras, emplearía ya los odiosos conceptos inmóviles que proscribire: filosofar sin ideas es simplemente imposible. De ahí que se le haya echado en cara a Bergson, como una flagrante contradicción, sus varios libros de metafísicas afirmaciones, que acaban de aumentarse con una gran obra inesperada —"Les

deux sources de la morale et de la religion”— cuya aparición ha sido saludada como un verdadero acontecimiento filosófico.

Francamente, para resolver las cuestiones supremas, antes que violentar el espíritu haciéndole invertir el sentido de la operación con la que habitualmente pensamos, en lugar de ese pretendido procedimiento cognoscitivo que Couturat califica de “sensualismo místico”, en vez de aceptar el riesgo de dar el peligroso salto a la atmósfera vivificante que habría alrededor de nuestro pensamiento conceptual y lógico, a esa penumbra lentamente degradada³¹ donde se realizaría la inserción en lo real, preferimos seguir creyendo que, para los hombres que somos, no sólo en teoría sino también en la práctica, **il y a** —según palabras del propio Bergson— **une espèce d'absurdité à vouloir connaître autrement que par l'intelligence**, vale decir, privándonos de aquella de nuestras facultades precisamente hecha para la verdad, renunciando a nuestro único medio normal de alcanzarla.

Tampoco podemos admitir, con el relativismo, que la verdad sea algo cuyo valor dependa del tiempo o de otros factores variables como la utilidad, las conveniencias prácticas individuales o colectivas; que no haya verdades constantes; que las columbradas por los antiguos debamos abandonarlas hoy porque aquellos no conocieron las mágicas aplicaciones del vapor, de la electricidad o de las vibraciones etéreas.

Creemos, por el contrario, que el acuerdo de la inteligencia con las cosas, —acuerdo en el que consiste la verdad—, no es una conformidad que esté a merced del tiempo; que el esfuerzo creador de la filosofía “es esencialmente un acto **intemporal** de sumisión a la verdad”; que no cabe aceptar sus enseñan-

zas si no son inmutables y que ningún valor filosófico real deja nunca de serlo.

No es que la verdad sea, rigurosamente hablando, eterna **en sí**, con abstracción de las cosas mismas y de la inteligencia. La verdad, en efecto, surge allí solamente donde aparece una relación entre un objeto y una inteligencia. Si el intelecto humano no existiera, todavía las cosas podrían calificarse de verdaderas en orden al intelecto divino; pero si el uno y el otro, en hipótesis imposible, desaparecieran, la verdad no tendría razón de ser: **Sed si uterque intellectus (humanus et divinus), quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret**³². Igualmente, si se admite que los seres creados lo han sido todos en el tiempo, no cabe sostener que fuera de Dios haya una verdad eterna, puesto que, como antes hemos dicho, la verdad es consecutiva al ser: allí donde éste falta, no puede haber verdad.

Pero si, aparte de la concepción divina, no es posible hablar propiamente de la eternidad de la verdad, se puede y se debe afirmar su intemporalidad. La verdad filosófica está por sobre del tiempo, carece de edad, perdura vivaz y activa, siempre es actual sin necesidad de cambiar como ocurre con lo sometido a aquél. No se bañan las verdades en la ribera del tiempo; son —dice Ortega y Gasset³³— invulnerables al diente de éste, el máximo roedor; mantiénnense estrictamente acrónicas.

Cuando la filosofía se ajusta a la realidad, se amolda a lo que es (y sólo una puede llenar esta condición), no pertenece ni a los griegos ni a los doctores medioevales ni a los pensadores modernos, ni a Cayo ni a Ticio ni a Sempronio: es —como expresaba el Cardenal Billot— de siempre y de todos, al

menos de derecho ³⁴. La metafísica del ser, si es verdadera, ha de continuar siéndolo independientemente del tiempo y del lugar de su enunciación, no obstante los olvidos o pasajeros menosprecios; no está ligada a las contingencias históricas de una determinada edad, a las transitorias condiciones de una época. Se ha de recurrir a dichas contingencias históricas y a esas transitorias condiciones para explicar el origen que tuvo el **conocimiento** de la verdad, mas ésta se conservará como tal, con prescindencia de aquéllas, en mérito exclusivo de su intrínseco valor, de su evidencia objetiva. No hay que confundir la verdad, que es intemporal, con el conocimiento de la verdad, que lógicamente se inicia en cierto tiempo y en determinado lugar.

“La verdad, al reflejar adecuadamente lo que las cosas son, se obliga a ser una e invariable.” La del tiempo de los griegos y de los escolásticos, continúa siendo la de hoy. Un generalizado prejuicio desconoce el elemento intemporal que permite al Estagirita o a Tomás de Aquino ser los “perpetuos coetáneos de toda razón humana”. Admite, en cambio, que tal idea, que tal sistema, puedan ser aceptados en una época mas no en otra. Lo que significa tanto como decir —argumenta Chesterton ³⁵—, que una filosofía puede ser adoptada el lunes pero no el martes; que una idea del cosmos es válida para las tres de la tarde, no para las las cuatro y un cuarto.

Engancharse en esas huestes relativistas, importa conceder al reloj, al calendario o a la carta geográfica, una importancia decisiva que es desatentado atribuirles en estas materias; implica conceder que la auténtica filosofía es inhallable, que la conquista de un sistema de verdades racionales, aunque sea restringido a las tesis capitales, es un ideal inaccesible; que, en una

palabra, la verdad —el don más precioso otorgado a la humanidad— no existe.

“Pero esta renuncia a la verdad, tan gentilmente hecha por el relativismo, es —leemos con agrado en **“El tema de nuestro tiempo”**— más difícil de lo que parece a primera vista. Se pretende con ella conquistar una fina imparcialidad ante la muchedumbre de los fenómenos históricos; mas ¿a qué costa? En primer lugar, si no existe la verdad no puede el relativismo tomarse a sí mismo en serio. En segundo lugar, la fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana: si la amputamos queda ésta convertida en algo ilusorio y absurdo. La amputación misma que ejecutamos carecerá de sentido y valor. El relativismo es, a la postre, escepticismo, y el escepticismo, justificado como objeción a toda teoría, es una teoría suicida”³⁶.

Es preciso optar —escribe André Bremond— entre trascendencia y servidumbre. Una filosofía que abdica toda trascendencia no será sino ilusión o sumisión al hecho brutal, acomodación más o menos sutil al hecho brutal, una sofística generalizada. La medida de todo valor es Dios y no algún hombre —Protágoras o Benedetto Croce— en su época y para sus contemporáneos³⁷.

Cuanto al pragmatismo, —filosofía no de filósofos, sino, a lo sumo, filosofía para los incapaces de tener ninguna, según dice con fundada severidad Ortega y Gasset³⁸—, de especial añadiremos que se mueve evidentemente dentro de un círculo vicioso: lo que nos permite apreciar la eficacia práctica de una doctrina es su adecuación al fin propuesto; por consiguiente, ¿cómo juzgaremos con certeza si una teoría es favorable a la conservación y desenvolvimiento del individuo o de la sociedad, si no hemos previamente determinado,

con otro criterio que el de la utilidad, cuál es el verdadero fin del hombre o de la colectividad?

Ese ideal o fin con referencia al cual han de apreciarse los resultados, o es puramente el fruto del capricho individual, y entonces reinaría "la más completa anarquía moral y social, esfumándose en tal desorden la noción misma de utilidad"; o es, por el contrario, un precepto fijo, y entonces "¿cómo podría establecerse sin recurrir a los principios de la razón, sin un juicio de fondo sobre la realidad, sin la afirmación de una cierta conformidad del espíritu con las cosas?"

Por lo demás, podemos conceder que las felices consecuencias de una doctrina suelen manifestar, corroborar la verdad de ella, mas nunca que la constituyan. Esas consecuencias son útiles porque precisamente la doctrina es verdadera, y no es ésta verdadera sólo porque aquellas son benéficas.

El pragmatismo es un **self-refuting** sistema, una filosofía que se destruye a sí misma. En efecto, para que una doctrina sea beneficiosa, es indispensable —arguye Sullerot— que quien la profesa la crea verdadera, pero verdadera en el sentido clásico del vocablo, esto es, correspondiente a la realidad. De ahí que, la orientación pragmatista al minar ese concepto tradicional de la verdad, socava al propio tiempo la eficacia práctica de las doctrinas que ella declara útiles. "¿De qué me sirve —escribe Joergensen— que sea bello, que sea bueno ser cristiano, si el cristianismo no es verdadero? Si el Verbo no se hizo carne y si la Virgen no le dió a luz como lo repican las campanas del Angelus cuando el cielo se vuelve de oro tras los negros cipreses italianos, es menester ¡ay! que esas campanas enmudezcan o que se sepa que no

producen sino un sonido natural, como el canto de los pájaros o el gemido del viento en el follaje de los olivos." Las más caras ilusiones dejan de ser provechosas cuando las sabemos tales, meras ilusiones, engañosas dulces canciones que adormecen con falsas esperanzas. "Se llega así —añade Sullerot— a la conclusión singularmente paradójica de que no se posee la verdad en el sentido pragmatista de la palabra, vale decir, una doctrina de vida fortificante, sino con la condición de no ser pragmatista" ³⁹.

Y repetimos, por último, que el pragmatismo tampoco respeta la ley primordial de no contradicción, al admitir, ante "la abundancia de utilidades discrepantes", la pluralidad de verdades ⁴⁰. William James confiesa sin rubor que, por lo que le respecta, se ha visto en definitiva constreñido a abandonar netamente, rotundamente y sin vuelta, la lógica de la identidad, que, si tiene un uso imprescriptible en la vida humana, es, a su juicio, impotente cuando se trata de conocer teóricamente la naturaleza esencial de la realidad ⁴¹.

Si se identifica la verdad con la utilidad, como lo provechoso para A puede ser y es a menudo perjudicial para B o C, se llega por este camino al postulado fenomenista de Protágoras: el hombre es la medida de todas las cosas. Lo cual —apunta el maestro del Liceo— quiere decir simplemente que todas las cosas son en realidad tales como a cada uno le parecen. Si así fuera, resultaría que la misma cosa es y no es, es a la vez buena y mala, y que todas las afirmaciones opuestas son igualmente verdaderas, puesto que muchas veces la misma cosa parece buena a éstos, mala a aquéllos, y que lo que a cada uno parece es la medida de las cosas." El primer principio

y el *homo est mensura omnium rerum* se oponen, pues, sin conciliación posible ⁴².

Si tales son las doctrinas que se profesan sobre la verdad —digamos para terminar con una última reflexión de Aristóteles— ¿cómo abordar sin desaliento los problemas filosóficos? Buscar la verdad significaría para el hombre correr en pos de sombras fugaces que, —agrega por su parte el Ángel de las Escuelas—, cuanto más son perseguidas tanto más se le alejan, *quanto magis prosequitur, tanto magis ab eo elongantur* ⁴³.

LA FICCIÓN DEL PROGRESO NECESARIO

Los innovadores a ultranza, vigorizan su comunicativo entusiasmo con la difundida creencia en un progreso necesario e indefinido.

Nada más explicable, a la verdad. En efecto, si los adelantos del género humano son “tan forzosos como el crecimiento de los árboles y de las plantas, y se cumplen —según decía el abate Terrasson hace doscientos años— en virtud de una ley exactamente semejante a la que hace desarrollar a un hombre desde la infancia a la vejez” ⁴⁴, ha de preferirse obligadamente lo nuevo a lo antiguo, en todo terreno, sin exceptuar el de las investigaciones filosóficas considerado en particular por estas notas.

Aunque podríase rastrear sus orígenes en la revolución cartesiana y en la querrela de los antiguos y modernos, es el siglo XVIII el que nos ha legado el pretendido dogma del progreso inevitable, incoerci-

ble, impuesto por una especie de necesidad histórica o cósmica a la cual nada escaparía.

El 11 de diciembre de 1750 pronunció Turgot un discurso en la Soborna asentando ya que la masa del género humano marcha siempre, si bien a pasos lentos, hacia una perfección cada vez más grande. Casi nueve lustros después, Antonio Nicolás Caritat, marqués de Condorcet, conspicuo representante de la Enciclopedia, llegó a decir en el proemio de su "**Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain,**" —escrito bajo el Terror (1794), pendiente contra su persona la amenaza de la tajante guillotina—, que la finalidad de la obra era "mostrar, por el razonamiento y por los hechos, que no se ha señalado límite alguno al perfeccionamiento de las facultades humanas; que la perfectibilidad del hombre es realmente indefinida; que los progresos de esa perfectibilidad, independientes en lo sucesivo de toda potencia que quisiera detenerlos, no tienen otro plazo que la duración del globo en el que la naturaleza nos ha echado. Sin duda —agrega— tales progresos podrán seguir una marcha más o menos rápida, pero nunca será ella retrógrada."

Alcanzaba la esperanza de Condorcet, —quien, proscrito por la Convención, debía pocos meses más tarde expirar miserablemente en un calabozo de Bourg-la-Reine—, hasta el punto de soñar con la futura conquista de... la inmortalidad física del hombre!⁴⁵

El optimismo progresista, contenido en germen en la concepción de Turgot y desenvuelto por Condorcet, logra su expansión integral en el siglo XIX. Dos corrientes principales se apoderan del nuevo mito: la idealista, en Alemania, con Kant, Fichte, Sche-

lling y particularmente Hegel; y la naturalista que toma la preponderancia con Augusto Comte, Spencer y Marx. Ambas corrientes parten del postulado del progreso necesario: el sentido de la vida humana, de la historia, de la civilización, no es otro que la realización forzosa, en el transcurso del tiempo, de un perfeccionamiento natural y gradual de la sociedad. Y aun se llega a elaborar una teoría del perfeccionamiento biológico e intelectual indefinido de la especie humana. Para unos y otros, lo esencial era la ley del progreso necesario, aunque discreparan cuanto a las modalidades secundarias de su verificación: el avance indefectible de la humanidad, según Spencer derivaría de la simple acción ejercida por la selección natural; o se produce a expensas del paso fatal del estadio teológico al positivo, como lo pretendía Comte; o a costa de la subordinación del individuo al Estado, como lo quería Hegel; o mediante revoluciones sucesivas, de acuerdo a Marx, pero siempre ascendiendo ⁴⁶.

Mas el siglo XIX no mantiene el mito en las alturas escarpadas de la especulación; al contrario, lo da a conocer por todos los conductos de la vida pública; lo hace amorosamente pasar "del cerebro de los utopistas al arsenal de lugares comunes de la demagogia parlamentaria o periodística"; y convierte al Progreso en una falsa deidad con su religión tan propagada que los incrédulos podían contarse sin trabajo. **Le progrès se prouve par A + B**, afirmaba de modo sentencioso uno de sus poetas máximos, Víctor Hugo, después de haberlo cantado en versos sonoros aunque vacíos:

Nef magique et suprême! elle a, rien qu'en marchant, Changé le cri terrestre en pur et joyeux chant... Y Renan sostenía —en su prefacio de “Souvenirs d'enfance et de jeunesse”— que el éxito último del progreso general significará nada menos que “el completo advenimiento de Dios”.

La décimo-nona centuria es, pues, “la época en que se proclama la mutabilidad progrediente de las ideas, de las instituciones, de lo humano en general”⁴⁷. La fe en la ley del progreso continuo —de vigencia universal, aplicable en todos los órdenes—, constituye verdaderamente el evangelio laico del siglo que el excesivo León Daudet ha querido marcar con denigrante epíteto.

Ajustándonos a esa supuesta ley, la filosofía más reciente, la más nueva, sería por fuerza la más aceptable y satisfactoria; habría que amar la novedad por la misma razón que se ama la verdad, que se la busca sin tregua.

En suma: bienaventurados los modernos porque de ellos es la verdad... mientras no acudan los que en la continuación de los tiempos están llamados a reemplazarles. El pasado filosófico fué bueno cuando era moderno, y desde que dejó de serlo, ha de eliminársele sin piedad; el presente es bueno porque moderno o nuevo, y el futuro, por tanto, será necesariamente mejor.

Concedemos que existe en la creación una universal e incontestable aptitud para el progreso.

Sabemos que la naturaleza entera se halla impulsada en las vías de la perfección por Aquél que todo lo mueve.

Expliquemos el hecho como queramos, lo cierto

es que la observación nos revela que los seres desprovistos de inteligencia, obran siempre, o lo más a menudo, de manera a realizar lo mejor; su actividad se despliega, siguiendo un orden admirable, en la línea de la perfección particular que su especie comporta.

Así las plantas utilizan los jugos de la tierra, los transforman en savia, hacen su tallo y su follaje, producen y fecundan su simiente, con la misma naturalidad y espontaneidad que las abejas elaboran la miel de las flores, que los animales se nutren, crecen y se reproducen, que los astros siguen su curso con regularidad constante, que las nubes derraman su lluvia, que los cuerpos inorgánicos se atraen para dar cohesión al universo.

La tendencia natural que dirige las cosas creadas hacia su perfección propia, hacia el lugar que les está reservado en el orden universal, no mueve tan sólo a las criaturas carentes de conocimiento, sino también —como dice el primer canto del “Paradiso”— a las que tienen inteligencia y amor,

Ma quelle ch'anno intelletto ed amore.

Todo ser, pues, apetece su perfección: *unumquodque suam perfectionem appetit sicut proprium bonum*⁴⁸. Y la última perfección de un ser es alcanzar el fin que le está asignado: *ultima autem perfectio uniuscuiusque est in consecutione finis*⁴⁹. Todas las naturalezas propenden a su fin y se dirigen —según la comparación del altísimo Poeta— a diferentes puertos por el gran mar del ser, y cada una con el instinto que se le concedió para que la lleve al suyo:

*Onde si muovono a diversi porti
Per lo gran mar dell'essere, e ciascuna
Con instinto a lei dato che la porti.*

Es por la divina bondad que todas las cosas han sido creadas. Y, ciertamente, repugnaría a la soberana bondad de Dios, que no condujese a su perfección propia a las cosas que sacó de la nada para elevarlas al ser⁵⁰.

Si lo que se llama progreso es precisamente el movimiento hacia la perfección última; y si, por otra parte, incumbe a Dios conducir a las cosas creadas al fin que les ha fijado, ¿no habría que sostener que todos los seres progresan forzosamente? ¿no resultaría que la tesis del progreso necesario y continuo encuentra su más sólido apoyo en la doctrina católica de la Providencia? ¿no tendríamos que repetir la frase de "Los miserables" en la que Hugo afirma que el progreso universal "es un fenómeno divinamente fatal"?

Distingamos y entendámonos.

Los agentes naturales privados de razón alcanzan su fin particular, tienden a su perfección propia, necesariamente. "Que una planta se encuentre colocada en las condiciones normales de su desarrollo, y llegará fatalmente a la perfección de su tipo. Si nada impide la evolución natural de un mamífero, él realizará la finalidad que encierra su germen"⁵¹.

En verdad, no es posible equiparar absolutamente los vegetales y cuerpos inorgánicos a los animales irracionales. Aquéllos, en efecto, operan en vista de su fin *exsecutive tantum*, para emplear la terminología escolástica. Es decir, obedecen a la finalidad —que les es inmanente— sólo en el plano de la ejecución, pero según un orden admirable y preestablecido. La piedra cae al centro de la tierra, los minerales se atraen, las plantas crecen, pero de acuerdo a una forma de

movimiento en ellos reglada exclusivamente por la naturaleza misma.

Los animales irracionales, en cambio, operan *exsecutive et apprehensive*, o sea, conociendo además la cosa que constituye el fin buscado, si bien imperfectamente⁵². El conocimiento rudimentario de su fin, hace que determinados animales —el perro, por ejemplo— sean aptos para cierto amaestramiento.

Pero todos estos seres que acabamos de diferenciar tienen, en su calidad de agentes naturales privados de razón, la característica común de que "progresan *necesariamente* por el simple juego de los factores naturales que los determinan".

En tanto que el hombre, agente dotado de razón, opera *elective* o *directive formaliter*, esto es, conociendo el fin y, bajo esta luz intelectual, escogiendo los medios apropiados para alcanzarlo⁵³. Pertenecé privativamente a la inteligencia el ordenar los medios al fin, comprendiendo su relación mutua: *cognoscere proportionem finis et ejus quod est ad finem, et unum ordinare in alterum*⁵⁴.

Si como todos los seres de la creación, el hombre tiende hacia un fin, lo hace, sin embargo, gracias a su inteligencia, de una manera especial y superior.

Esa manera se particulariza, ante todo, por la comprensión de la razón ontológica de fin y de medio, y de la subordinación de los medios proporcionados al fin.

En segundo lugar, las otras criaturas, —aun las que como los animales conocen las cosas hacia las que tienden—, antes que moverse por sí mismas son más bien movidas hacia su fin al modo que la flecha parte en dirección al blanco sólo por el impulso del sagitario que la dispara. El hombre se mueve él mis-

mo hacia su fin por una determinación libre en la elección de los medios. Siendo razonable, el hombre es también libre. El fundamento intrínseco de la libertad está en la inteligencia, capaz de concebir la idea general de bien, idea realizada más o menos fragmentariamente en los objetos concretos que ella propone a la voluntad como apetecibles, pero no como forzosamente apetecibles por no bastar ni ser indispensables a la felicidad completa. La voluntad quiere necesariamente sólo lo que se le presenta como realizando el bien en toda su universalidad, satisfaciéndola plenamente; no los objetos diversamente apreciables, mezclados de imperfecciones, que se le presentan como parcialmente buenos, respecto a los cuales permanece indeterminada, libre.

El hombre, por consiguiente, tiene una doble labor que cumplir. Primero, hacerse cargo de su destino, conocer su fin: trabajo del entendimiento; en seguida, conquistar ese fin, alcanzar la meta conocida como tal: trabajo de la voluntad.

Ahora bien, en la inteligencia y en la libertad, pueden arraigar indistintamente el progreso... o la decadencia.

La inteligencia puede equivocarse sobre el destino del hombre, y de hecho numerosas veces ha caído éste en la ignorancia culpable de su fin, al punto de habersele reprochado el no tener siquiera el conocimiento material y rudimentario del animal: "Hasta el buey reconoce a su dueño, y el asno al pesebre de su amo; pero Israel no me conoce, y mi pueblo no me comprende", hace exclamar al Señor el profeta Isaías⁵⁵.

Y la voluntad, precisamente porque es libre no siempre conduce al hombre por el recto camino; con

frecuencia le extravía; puede elevarle como hundirle.

El doble privilegio de la inteligencia y de la libertad, hace, pues, del hombre un ser en quien el progreso no se consuma necesariamente, una criatura que puede no progresar a pesar de que se hallen reunidas todas las condiciones naturales requeridas para su perfeccionamiento. (Pero este riesgo y esta desventaja quedan compensados con creces por la maravillosa perfectibilidad del ser humano, resaltante frente a la limitación y permanencia, en cuanto a sus elementos esenciales, del instinto que mueve al ser irracional hacia su perfección propia: "las abejas gobiernan su república y fabrican hoy su miel como en los tiempos de Virgilio"; la descripción de la vida y maneras de obrar de las mismas especies animales, no acusa diferencias apreciables si se compara los trabajos de Aristóteles, de Plinio el Viejo, de Buffon y de los naturalistas contemporáneos, a pesar de los siglos que separan a estos observadores entre sí. Ciertamente que, —como decía Bossuet⁵⁶— desde el origen del mundo nada han inventado los animales. Es que el instinto —según la frase del entomólogo Fabre— todo lo sabe dentro de las vías invariables que le han sido trazadas, pero todo lo ignora fuera de ellas).

Contra la tesis de que el progreso no es necesario en el hombre, no puede invocarse la fe en la Providencia, pues si todo justifica nuestra confianza en Dios, nada nos autoriza a pensar que El está obligado a conducirnos, hagamos lo que hagamos, al máximo grado de perfección, con prescindencia absoluta de nuestro esfuerzo y de nuestra colaboración.

Sin duda, Dios ordena infaliblemente todas las cosas al bien y nada ocurre sin que su Providencia no lo haya previsto y querido o, al menos, permitido.

Pero no está demostrado que Dios usará siempre de su omnipotencia para hacer progresar al hombre a despecho de todo. Por el contrario, lo muy probable es que, si hizo al hombre libre, fué para dejarle habitualmente, con el honor y el mérito, todos los riesgos de la libertad; y allí radica el interés del drama de la creación. Los procedimientos comunes de la Providencia consisten —escribe el P. Eymieu— en “dejar obrar, vigilándolas, a las causas segundas, no sólo a las que no infringen la consigna que les ha impartido, sino también a las que pueden desobedecer. Nada sucede sin su voluntad: puede impedir todo como puede obtener todo. Hace lo que quiere; mas quiere que las causas actúen y que las causas libres obren libremente”⁵⁷.

Dicen los Libros Sagrados que Dios creó desde el principio al hombre y dejóle en manos de su consejo. Delante de él, están la vida y la muerte, el bien y el mal: lo que escogiere le será dado. **Ante hominem vita et mors, bonum et malum: quod placuerit ei, dabitur illi**⁵⁸.

Negamos, pues, que el progreso del hombre se haga enteramente solo, se cumpla de manera fatal como por mágica virtud de un impulso certero e irresistible. Ningún resorte divino, ninguna verdadera ley metafísica de la historia humana nos aseguran la continuidad ininterrumpida de nuestro perfeccionamiento, descartando hasta la menor posibilidad de regresión.

Y nos parece claro, en cambio, que la corruptibilidad es en el hombre el inseparable reverso de la perfectibilidad, sobre todo si se atiende a su naturaleza compuesta, alma espiritual substancialmente unida al cuerpo, elemento material.

Progresar significa para todo ser tender a su principio: **ultima perfectio ad quam res potest pervenire, est haec ut jungatur suo principio**⁵⁹. Y como Dios es Espíritu, para el hombre el progreso, tanto en el orden individual como en el colectivo, se realiza pasando "de lo sensible a lo racional, y de lo racional a lo espiritual, y de lo menos espiritual a lo más espiritual; civilizar es espiritualizar"⁶⁰.

Ahora bien, así como la forma no guarda muchas veces armonía con las intenciones del arte porque la substancia es rebelde, así también el hombre, a pesar de estar impulsado hacia el espíritu, muy a menudo, desgraciadamente, se inclina hacia la materia según es libre de hacerlo; y, entonces, lejos de adelantar, retrocede en el camino de la perfección.

El espíritu debe en el hombre penetrar y vivificar a la materia, emerger por encima del cuerpo "como el nadador en el agua" conforme a la bella comparación de Dante Alighieri. Si el nadador deja de ver el cielo y opta por zambullir en las profundidades, devórale el remolino de la materia, cuya ley —según lo explicamos antes— es arrastrarnos sin hartura ni descanso hacia lo otro como tal, hacia lo nuevo, y no forzosamente hacia lo mejor como debiera acontecer si razón tuvieran los partidarios del progreso universal y necesario.

Por otra parte, la "idea-mito" del progreso fatal encierra tales contradicciones íntimas que debieran ser suficientes para desecharla de plano.

En primer lugar, si el progreso es necesario, no ha de tener término, pues en cualquier punto de la trayectoria en que nos coloquemos, por más a vanguardia que esté, la obligatoria aplicación de la pseudo ley continuaría reclamando nuevos adelantos. Se

avanza siempre, no se llega nunca en el santo viaje del Progreso, exclama Hugo. Pero como toda acción específica del hombre, se ejecuta en vista de algún bien, tiene un fin por mira, el progreso sin tender a un término entrañaría el absurdo de "una finalidad sin fin, de un caminar sin saber adonde se va, o sin ir a ninguna parte"; se hundiría en el "abismo de la inexistencia por la suspensión total del esfuerzo humano".

En segundo lugar, si el progreso es una necesidad cósmica, hay que reconocerle una jurisdicción que abarca absolutamente todo, de suerte que para consumarse en su plenitud exigiría cambios no menos generales, de arriba a abajo, sin excluir —sea en el orden especulativo, sea en el orden de la vida moral— los principios o fundamentos. Mas como por otro lado el perfeccionamiento implica manifiestamente la estabilidad de los cimientos y "que el porvenir conserve, en una forma u otra, las ganancias adquiridas por el pasado", la idea-mito del progreso fatal, con sus alteraciones radicales, ininterrumpidas y universales, conspira contra el progreso efectivo. Demoler todo para reedificar desde los basamentos, es hacer imposible el verdadero adelanto que, por el contrario, reclama la consolidación de toda conquista útil como punto de partida de nuevas y mejores consecuciones: acrecentar presupone conservar.

Anticipándonos, pues, a toda verificación, podemos a priori decir —con palabras de Ortega y Gasset en su libro sobre "**La rebelión de las masas**"— que no hay razón para negar la realidad del progreso, aunque es preciso corregir la noción que cree seguro este progreso.

Y es fácil comprobar a posteriori que "más con-

gruente con los hechos es pensar que no hay ningún progreso seguro, ninguna evolución, sin la amenaza de involución y retroceso"; que todo es posible en la historia, tanto el progreso triunfal como la periódica regresión ⁶¹.

Tan fácil que, Pierre Lasserre, ha escrito con indiscutible fundamento estas palabras de reproche: "El crédito que la afirmación del Progreso necesario y demás tesis conexas encontró en el siglo XIX, la influencia asombrosa, muchas veces inconsciente, que ejerció sobre pensadores selectos, es una de las pruebas más desoladoras de la aptitud del espíritu humano para prendarse de creencias desmentidas por las realidades más evidentes y más próximas" ⁶².

Si fuéramos a trazar el diagrama del progreso, lo representaríamos no por una oblicua continua, inflexible, elevándose siempre, sino por una línea quebrada, con ascensos y descensos irregulares, parecida más bien a la gráfica de alguna de esas fiebres caprichosas que suelen aquejar a la especie humana.

Ni siquiera en el orden de las ciencias prácticas y de las aplicaciones industriales, donde el perfeccionamiento —secundado por la natural mutabilidad de la materia— es la regla, y donde tienen su mejor apoyo los fanáticos del progreso, ha seguido éste creciendo sin retrogradar nunca.

No es menester remontarnos a la civilización hetea o a la del antiguo Egipto para comprobar que, después de las grandes escisiones de la historia, debióse recomenzar en gran parte la tarea y reemplazar técnicas perdidas. La avalancha de los bárbaros que rodó en el siglo V sobre el Imperio Romano, si bien abrió la brecha para una nueva vida, produjo daños irreparables en el tesoro de la civilización antigua.

Todavía hoy se deplora las pérdidas jamás recuperadas que causó en el siglo VIII Amru-Ben-El-Ass, lugarteniente del Califa Omar, al hacer de los innumerables libros que componían la biblioteca de Alejandría pasto de las llamas.

Cuanto al progreso moral, no hemos por cierto suprimido ni el vicio ni el crimen; nuestros ojos no han contemplado ni siquiera despuntar la aurora de aquel utópico día vaticinado por Fichte, en el cual hasta el pensamiento mismo del mal habría de borrarse de las inteligencias de los hombres. En este dominio, ante las vicisitudes por las que ha pasado la humanidad, ante las vergonzosas decadencias que han seguido al florecimiento de las más delicadas virtudes, muchísimo menos podemos engañarnos con la ilusión de un progreso constante e ilimitado. Sin desconocer un cierto afinamiento general de la sensibilidad, ¿estamos seguros de que mientras todo mejora en torno al hombre, también se perfecciona interiormente el hombre mismo? ¿estamos seguros de que al par que prodigiosamente se desarrolla el "cuerpo" de la humanidad, se dilata su "alma" en grado suficiente para mantener la requerida subordinación de la materia al espíritu? ¿no se ha visto acaso que en no pocas circunstancias el progreso material ha resultado el instrumento de un lamentable retroceso moral? ¿ignoramos que "para otras civilizaciones, la hipertrofia de ese progreso material ha sido un síntoma precursor de formidables catástrofes"?

Precisamente esa hipertrofia del progreso material en detrimento de las grandes y poderosas verdades primitivas y del perfeccionamiento espiritual, nos ha conducido al espantoso caos en que nos debatimos sin acertar a dominarlo. Y así, lo que en el siglo XIX

servió para robustecer el optimismo de los propugnadores del dogma del progreso continuo y necesario, ha creado un actual estado de cosas en que se basa el pesimismo de los teorizadores que a esta altura del siglo XX sostienen la tesis diametralmente opuesta de un retroceso absoluto.

Convenzámonos —escribe Oswald Spengler⁶³— que en vez de hallarnos en la cima de una historia universal progresiva en línea recta, hemos de contar con los hechos duros y fríos de una vida que está en sus postrimerías. La hora del destino ha sonado para nosotros. Destino inexorable contra el que sería pueril rebelarnos. Resignémonos, pues, ante la desdicha de haber venido al mundo en el ocaso de la civilización y no en el mediodía de la cultura.

“En la historia de la humanidad —afirma por su parte Berdiaeff— no existe progreso en ascensión rectilínea, ese progreso en el cual los hombres de la pasada centuria creían tan firmemente que hicieron de él una religión. En la historia de las sociedades y de las civilizaciones, se observa procesos orgánicos comportando períodos de juventud, de madurez y de decrepitud, de florecimiento y de ruina. Vivimos hoy no tanto el comienzo de un mundo nuevo como el fin de un mundo caduco”⁶⁴. Asistimos, después de la refinada decadencia que señaló el apogeo de la cultura occidental, a la invasión de la barbarie ante la cual está ahora sin defensas la Europa humanista. Los ruidos sordos de la barbarie subterránea se dejaban oír desde tiempo atrás. Pero la delicuescente sociedad burguesa no hizo nada en salvaguardia de las eternas y santas realidades, viviendo despreocupada en la ilusión de una prosperidad interminable...

Volviendo a nuestro tema y concretándonos a las disciplinas filosóficas, la historia nos muestra igualmente, no un avance continuado, sino las alternativas de saber y de ignorancia, de verdad y de error.

Acabamos, por ejemplo, de pasar una época de pavorosa nesciencia filosófica, como no la ha habido quizá desde el siglo X. Con razón sobrada opina Ortega y Gasset que, "desde 1840 a 1900 puede decirse que ha atravesado la humanidad por una de sus temporadas menos favorables a la filosofía. Ha sido una edad antifilosófica. Si la filosofía fuese algo de que cupiese prescindir, no es dudoso que durante esos años habría desaparecido por completo"⁶⁵.

Sometida al análisis, la noción del progreso nos aparece integrada por las ideas de fin y de movimiento: "acción de ir adelante", define el diccionario; y avanzar, ir hacia adelante, no es otra cosa que aproximarse a una meta. Esta meta o fin es lo que determina el movimiento. El progreso no está, pues, en el solo movimiento o mudanza. Engañanse los que creen progresar nada más que por el hecho de que cambian o se agitan. El progreso no es un cambio cualquiera, sino un movimiento dirigido hacia un fin.

Por consiguiente, si la meta se modifica o varía a medida que se ejecuta el movimiento, no hay progreso alguno, "porque marchar hacia un fin que cambia incesantemente, resulta en rigor no tener meta; es trasladarse y no avanzar. Tanto más el ideal escapa a las fluctuaciones, tanto más la marcha deviene segura y firme y el ímpetu que hacia aquél se dirige merece el nombre de progreso"⁶⁶.

Si, por tanto, el progreso implica por su nombre mismo (*pro-gressus*), marcha hacia adelante, movimiento en una dirección determinada, su realización necesaria demandaría imperiosamente el asentimiento

de todos los filósofos sobre esa dirección que "debe ser tan recta —dice Chesterton— como una carretera de Francia"; presupondría que cada uno de los pensadores que se sucedan continúe la ascensión hacia las altas cumbres intelectuales desde la etapa en que su antecesor se detuvo.

Nadie ignora que, sin embargo, falta por desgracia casi en absoluto la conformidad de los filósofos acerca de tal orientación; que ellos se han dispersado a todos los rumbos, tomando las más diversas rutas; que en su mayoría siguen ensayando otras direcciones sin renunciar a lo que Trendelenburg llama "prejuicio alemán" y que consiste en creer que no se ha encontrado aún el principio de una filosofía del porvenir. Quien lo dude, puede revisar las actas de los recientes congresos internacionales de Nápoles (1924), Cambridge (Massachusetts 1926) y Oxford (1930), que han puesto en evidencia cómo los filósofos de las distintas escuelas lejos de arribar a un acuerdo sobre las bases más generales del humano saber ni siquiera logran comprenderse recíprocamente.

No todas las direcciones filosóficas pueden ser correctas o exactas, puesto que la verdad es una. Los que yerran el verdadero camino, los que se equivocan sobre los principios, pese a su talento y cualquiera que sea el derroche de ingenio que hagan, en vez de cooperar directa y necesariamente al progreso de la filosofía, cumplen un trabajo destructor. "La ley del mero cambio, de la alteración y de la corrupción, la tiranía de lo otro como tal, el apetito de mutación propio de la materia, domina todo esfuerzo filosófico extraño a la pura esencia de la Filosofía"⁶⁷.

En consecuencia, una idea nueva —o aparente-

mente nueva, pues a veces sólo se trata de mera reedición con distinto ropaje—, no representa un progreso en filosofía por el simple hecho de ser nueva o de enunciación reciente. Las nociones de James, Schiller o Dewey relativas a la verdad, fueron expuestas un milenario después de la conocida definición: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. ¿Afirmaremos por ello que el concepto pragmatista comporta un progreso sobre la fórmula atribuída⁶⁸ a Isaac, hijo de Honain Ben Ishak, historiador de Bagdad, fallecido en el año 876? Pensamos —y los argumentos abundan para demostrarlo— precisamente lo opuesto.

El progreso no se engendra en filosofía por la mera sucesión en el tiempo de las teorías o doctrinas. Absurdo resulta poner al mismo nivel cosas tan dispares como son las diligencias del espíritu y las etapas del perfeccionamiento industrial. “Descartes —exclamaba Péguy en uno de sus *“Cahiers de la quinzaine”*— no ha superado a Platón como la goma hueca a la maciza, y Kant no ha derrotado a Descartes como la goma neumática ha triunfado sobre la hueca”.

Emplear un criterio exclusivamente cronológico sería por cierto la ruina de la filosofía.

No el tiempo en que transcurre el movimiento, no el solo haber sido o haber de ser, sino el contenido mismo que transcurre, es lo susceptible de calificar una serie de cambios en el sentido del progreso o en el sentido de la decadencia o retroceso. El futuro es la dirección del tiempo, pero en modo alguno puede considerarse como meta del movimiento o cambio. En el dogma del progreso necesario hay, por ende, un elemento ilegítimamente injerto: la creencia de que

todo mañana ha de ser mejor que hoy y de que todo ayer fué peor ⁶⁹.

Quien aparte ese elemento espurio, no le costará comprender que el simple hecho de que un Husserl o un Lask o un Martín Heidegger habiten ahora el planeta, no les confiere de por sí ninguna preeminencia sobre un Alberto Magno o un Tomás de Aquino o un Juan de Santo Tomás.

Juzgamos perfectamente aplicable a nuestro tema una observación que no recordamos con exactitud donde la leímos, pero que poco más o menos decía: Ser moderno como ser joven, no es un título sino una probabilidad; es una seducción, una posibilidad feliz, mas no forzosamente una superioridad.

EL PROGRESO FILOSOFICO Y EL TRIUNFO DE LA CIENCIA EXPERIMENTAL

No bien se aleja la turba abigarrada de los beatos adoradores del progreso fatal, cuando nos sale al paso la nutrida cohorte de los que endiosan a la ciencia experimental, de los que explotan el acontecimiento histórico que Ortega y Gasset llama "el triunfo imperial de la física".

Su objeción es ya distinta: No habrá progreso necesario e ilimitado en todos los órdenes, mas no cabe duda que en el de las ciencias positivas el adelanto realizado durante la última centuria ha sido realmente gigantesco; y nada nos autoriza a prever ni siquiera una transitoria detención. ¿No es imprescindible entonces una renovación radical de la filosofía que la ponga a

tono con este maravilloso perfeccionamiento? ¿No enseña cabalmente la sabiduría de los antiguos que todos nuestros conocimientos, sin exceptuar los más abstractos, sin excluir los metafísicos, tienen su punto de partida en la experiencia? Por lo tanto, ¿cómo continuar aferrándose a la filosofía tradicional nacida cuando la ciencia de los fenómenos estaba aún en sus primeros pueriles balbuceos?

El tomista contemporáneo debe resolver, pues, como cuestión prejudicial, la siguiente: ¿Es posible que la filosofía a que adhiere conserve valor durable si ha caducado por completo la ciencia positiva que la acompañó?

Y le urge tanto más su solución cuanto que lo corriente es que se solidarice a tal filosofía con una concepción del mundo absolutamente desvanecida por la ciencia experimental.

Es precisamente en esa pretendida solidaridad, que Pierre Lasserre creía haber encontrado el mejor argumento para esgrimir en contra de los restauradores de la doctrina tradicional.

En su "*Apologie pour le moderne*", ensayo publicado a mediados de 1925, escribía: "El tomismo, a partir del siglo XV, soportó muy mal su inevitable confrontación con los resultados de la ciencia experimental naciente y con la nueva idea del universo físico que esos resultados determinaban. El genio personal de Santo Tomás está aquí fuera de discusión. Pero la luneta astronómica tuvo mucho más agudeza que él y que sus deducciones las más ingeniosas y sutiles —tomadas por otra parte de Aristóteles—, cuando se trató de saber realmente de qué cuerpos se compone el cielo, sus distancias y trayectos. La autoridad de la síntesis tomista —concluía

categoricamente— fué arruinada por el hundimiento de la falsa física que formaba una vasta porción de ella”.

En el mismo año, daba Lasserre a las prensas los dos primeros volúmenes de “*La jeunesse d’Ernest Renan*”, cuyo segundo tomo lleva por subtítulo: “*Le drame de la métaphysique chrétienne*”. Desde el preámbulo sostiene que todo induce a presumir que “la multiplicación de los conocimientos experimentales no hará sino confirmar los capitales errores y la ausencia de sólidas bases en el sistema del mundo que los genios de la Grecia y del medioevo habían construído, por falta de experiencia, con puras abstracciones”. Y en el cap. VI pretende demostrar que la importancia conquistada por la ciencia positiva en el comienzo de los tiempos modernos destruye el prestigio de la metafísica heleno-cristiana, no sólo histórica o prácticamente, sino también lógicamente. Invoca, como es natural, las equivocadas nociones de los griegos y escolásticos sobre el sistema planetario, su forma y condiciones de equilibrio; sobre la tierra y las razones de su posición relativa en el espacio; sobre las especies animales, vegetales y minerales, sus orígenes y conexiones, etc. Al correrse el velo —afirma— que ocultaba semejante multitud de errores de hecho, por fuerza han debido caer los principios trascendentes de los cuales fueron inferidos: en una palabra, “la física moderna contradice, por vía de consecuencia, a la metafísica antigua”.

Unicamente la idolatría de la regresión, la descarada antipatía por lo que vive y se mueve —remachaba agriamente, poco antes de morir, en “*Le néo-thomisme et l’esprit primaire*” (4 de enero de 1930)— puede preconizar en nuestros tiempos la aplastante

superioridad de una doctrina venida al mundo seiscientos años antes del vapor, la electricidad, la antisepsia y el teléfono ⁷⁰ . . .

Las ciencias de la naturaleza han cambiado la faz del mundo físico, transformado las condiciones de la vida humana y logrado, en una palabra, los magníficos resultados y el prodigioso desarrollo que todos conocemos, gracias a la aplicación rigurosa y constante del método experimental cuyas etapas son: la observación prolija de los hechos que caen bajo los sentidos; la clasificación de los mismos; la suposición de las hipótesis y su verificación por experimentos adecuados.

Comúnmente se otorga el título de creador de este fecundo método a Francis Bacon. Sobre todo los ingleses atribuyen a su nombrado compatriota dicha envidiable paternidad, hoy harto discutida. Duhem, por ejemplo, opina que el barón de Verulam murió sin haber comprendido nada de ese método. Augusto Messer dice a su vez que la importancia del mencionado pensador —quien no llega a ser un verdadero filósofo— ha sido encarecida con exageración; le llama dilettante en la investigación de la naturaleza y puntualiza los principales defectos de la inducción baconiana. Para Vörländer, el método científico del “*Novum organum*”, significa en su conjunto un retroceso con respecto a Galileo.

Pero nuestro propósito ahora, no es establecer si hemos de negar a Bacon el honor de haber fundado la ciencia moderna. Lo que nos interesa es afirmar que, si bien Alberto Magno y Tomás de Aquino escribieron más de trescientos años antes que el ambicioso gran canciller de Jacobo I, no por eso dejaron de reconocer y proclamar en toda ocasión el valor su-

premo de la experiencia en el estudio de los fenómenos naturales.

Y al obrar de tal suerte no hacían sino seguir la picada abierta por su maestro común, Aristóteles, quien ya en su tiempo achacaba los errores cosmológicos de Platón a la inexperiencia y deficiente observación, porque aplicado intensamente a las cosas inteligibles descuidaba las sensibles, **quia scilicet, circa intelligibilia intentus, sensilibus non intendebat, circa quae est experientia**; y profería acerca de estas últimas, fáciles juicios apriorísticos, sin diligente escudriñamiento, **ex multis sermonibus vel rationibus, absque diligenti perscrutatione**, para emplear las palabras del comentario tomista ⁷¹.

De manera que, cuando en el incipiente hogar intelectual de nuestra Ciudad Indiana, el canónigo magistral don Juan B. Maziel hacía figura de innovador solicitando, allá por el año 1772, libertad para apartarse del Peripato en la exposición de la física, y para enseñarla "ó por los principios de Cartesio, ó de Gasendo, ó de Neuton, ó algún de los otros sistemáticos, ó arrojando todo sistema para la esplicación de los efectos naturales, seguir solo la luz de la experiencia por las observaciones y experimentos en que tan utilmente trabajan las academias modernas" ⁷², lo que en rigor le hubiera correspondido pedir era que se les permitiera ser fieles al principio del Estagirita que precisamente consagra en esta rama del saber los derechos primordiales de la observación y de la experiencia.

El comienzo de cualquier conocimiento —explica Santo Tomás—, hállase uniformemente en los sentidos. Pero el término del acto cognoscitivo es variable: puede estar sea en los mismos sentidos, sea en la imaginación, sea en el solo intelecto. Algunas veces, las

propiedades y los accidentes de las cosas, que perciben nuestros órganos de relación, exteriorizan suficientemente la naturaleza de las mismas. En tal caso, corresponde que el juicio que sobre estas cosas formule el entendimiento, se ajuste a lo que de ellas demuestran los sentidos. Todas las cosas naturales, limitadas por la materia sensible, pertenecen a dicha categoría. De ahí que, en las ciencias naturales, nuestros conocimientos deben tener por término los sentidos, a fin de que juzguemos de las cosas que ellas estudian según las manifiesta la experiencia sensible: *in scientia naturali terminari debet cognitio ad sensum, ut scilicet hoc modo judicemus de rebus naturalibus, secundum quod sensus ea demonstrat*⁷³.

Quien en cuestiones naturales desdeña la experiencia, tiene en poco el testimonio de los sentidos, no puede menos de incurrir en error, insiste a continuación el Doctor Común en lacónica sentencia: *qui sensum negligit in naturalibus, incidit in errorem*.

Podríamos invocar otros textos, pero los citados nos parecen sobradamente explícitos en cuanto a la teoría del método apropiado para la investigación en las llamadas ciencias positivas.

En cuanto a la práctica, contemplemos por un instante a San Alberto Magno en plena tarea⁷⁴: le falta por supuesto el microscopio y carece de todos los instrumentos de precisión con que cuentan los laboratorios actuales aun los menos dotados; sin embargo, no obstante esa penuria de medios, es ciertamente un modelo de investigador desinteresado, tenaz y perseverante, de observador agudo, hábil y empeñoso.

Casi no hay capítulo de sus obras científicas en que no aluda a sus observaciones y experiencias en fórmulas como éstas: *ego vidi; ego expertus sum;*

ego experimentum feci; est notum apud nos; ego ipse experiri feci; y otras semejantes que traducen todas, con espontaneidad, su actitud en frente de los fenómenos sensibles. "Y para poder realizar su programa de consultar la naturaleza, examinar los hechos por sí mismo y analizar sus detalles y pormenores, no tiene inconveniente en emprender largos viajes, vencer grandes dificultades e imponerse penosos sacrificios". (Un ejemplo: su pasión de naturalista le lleva a revisar seis años consecutivos el mismo nido de grandes águilas, para lo cual necesita organizar verdaderas expediciones con arqueros que las defiendan contra los ataques de las temibles aves de rapiña, debiendo el observador descender de la roca atado al extremo de una larga cuerda).

No se atenía a sus exclusivos trabajos personales. Buscaba cuantas oportunidades se le brindaban para aprovechar de las ajenas experiencias. En su tratado "**De los minerales**", verbigracia, nos refiere que no sólo en París y Colonia sino también en otros lugares donde fué y vió experimentar —**et in aliis locis in quibus fui et vidi experiri**—, pudo comprobar que el cobre se convierte en latón tratándolo convenientemente con polvo de calamina (carbonato de zinc). "Y aun parece ser, a juzgar por ciertos pasajes de sus libros (**et hoc fecit Parisiis unus de nostris sociis... Narravit mihi unus ex nostris sociis, curiosus experimentator...**), que tenía a su lado un grupo de colaboradores que le ayudaban a recoger datos y a verificar experiencias".

Es así cómo Alberto el Teutónico, —de quien los contemporáneos dijeron que fué **magnus in magia** por sus conocimientos en cuestiones naturales, muy superiores a su época—, inicia la aplicación sistemá-

tica del verdadero método de investigación. Y "si no logró desentenderse de todos los errores y prejuicios científicos comunes a su siglo, supo a lo menos conservar aquel grado de independencia de criterio y de moderación doctrinal que las circunstancias hacían posible", desembarazando el campo de las ciencias experimentales de infinidad de especies inexactas repetidas gravemente por los antiguos y enriquecidas por la imaginación de una multitud ignorante y crédula.

No es verdad, pues, que Aristóteles y sus genuinos continuadores de la Escolástica, hayan sido absolutamente extraños al método empírico que después engendraría los deslumbrantes progresos de la Edad Moderna. Menos cierto es todavía que ellos fuesen —como corrientemente se pretende— adversarios de dicho método en las ciencias naturales, tanto que Thorndike declara perfectamente justificado el subtítulo que puso Pouchet a su obra: **"Historia de las ciencias naturales en la Edad Media, o Alberto Magno y su siglo considerado como el punto de partida de la escuela experimental"**.

Pero tampoco intentaremos negar la esterilidad manifiesta del pensamiento medieval por lo que hace a descubrimientos de importancia en los dominios de la ciencia positiva; ni se nos oculta que, los escolásticos —contempladores sutiles de lo invisible pero mediocrementemente interesados en el mundo sonoro y de los colores—, fueron muy a menudo poco consecuentes con el método que por sus principios teóricos debían respetar en las cuestiones naturales.

Como sería insensato desconocer sus graves errores en astronomía, física, química o biología, con los

cuales podría confeccionarse un abultado y curioso catálogo.

El que haya frecuentado los escritos de Santo Tomás, habrá encontrado que en ellos, por ejemplo, se admite la inalterabilidad de los astros, desmentida por las comprobaciones del espectroscopio; se cree en el movimiento del sol alrededor del globo terráqueo, inmóvil a su vez en el centro del mundo planetario, error destruído por Copérnico y Galileo; y se enseña algo que por cierto no está de acuerdo con la tabla de Mendelejeff, a saber, la existencia de cuatro elementos originarios: el fuego, la tierra, el aire y el agua, con sus respectivas propiedades sensibles: el calor, el frío, la sequedad y la humedad.

Habrá sonreído asimismo al tropezar con afirmaciones tan extrañas como éstas: el cerebro es un órgano destinado al enfriamiento de la sangre que sube del corazón; la excesiva humedad del encéfalo no permite al olfato humano percibir olores de escasa intensidad; la sangre pertenece a la humedad nutritiva —*humidum nutrimentale*— porque aun no ha alcanzado a recibir perfectamente, como la humedad radical, la naturaleza o virtud misma de la especie; todo lo que engendra y perpetúa la vida en los organismos sublunares es en cierto modo el instrumento de los cuerpos celestes incorruptibles, de suerte que *homo hominem generat ex materia et sol*; el ser femenino —siguiendo en esto la enseñanza de Aristóteles—, no es sino un frustrado animal del sexo masculino —*femina est mas occasionatus*—, cuya aparición se explica por una deficiencia de la fuerza generadora activa, o por una disposición defectuosa de la materia fecundada (así como un pequeño fuego no enciende leña verde), o por haber soplado un viento del me-

diodía en lugar de uno del septentrión: *ventus septentrionalis coadjuvat ad generationem masculorum, australis vero ad generationem feminarum...*

Hemos igualmente de admitir —pues lo contrario importaría cerrar los ojos a una evidencia—, que la ciencia experimental moderna acabó en el hecho con el prestigio de la filosofía tradicional.

La substitución copernicana del sistema geocéntrico por el heliocéntrico, no tuvo puramente consecuencias en los estudios astronómicos. Su repercusión fué inmensa en el desarrollo de las ideas: dramatizada por la deplorable condena de Galileo, asignósele el valor de una revolución en la concepción metafísica del universo inteligible, cuando no la tenía sino en la representación científica del universo visible; "porque ella mostraba —escribe Maritain— que las apariencias sensibles habían extraviado a la opinión corriente en materia de astronomía, daba un pretexto a los espíritus confusos para despreciar las certidumbres del sentido común en materia de filosofía"⁷⁵.

Y cuando al desplome ruidoso de la física celeste siguió el de la física terrestre, no hizo sino expandirse más aún el prejuicio de que la filosofía antigua era la responsable de las numerosas equivocaciones de su ciencia de los fenómenos.

Entre las especulaciones metafísicas, sin rendimientos prácticos, y las verificaciones experimentales de las disciplinas científicas, que entregaban el dominio de la naturaleza aumentando prodigiosamente el bienestar material de la humanidad, se creyó ver una oposición irreductible.

La actitud de los escolásticos de la decadencia ante los descubrimientos de Copérnico, Galileo, Ke-

pler, Torricelli, Newton, Gassendi, Huyghens, Roemer y tantos otros, coadyuvó al mismo resultado. Frente a los ataques llevados en contra del aristotelismo tomista, no supieron reivindicar el valor de sus doctrinas fundamentales y se obstinaron en errores cuya vinculación con aquéllas no se había demostrado en modo alguno que fuera forzosa.

En lugar de arrojar por encima de la borda los desechos embarazosos de la gastada ciencia de los fenómenos, cometieron la torpeza —desoyendo una saludable advertencia de Santo Tomás— de ligar el destino de la metafísica con el de las hipótesis inductivas caducas, de asirse desesperadamente a esa carga inerte.

Los hubo así —tal Goudin de Limoges, autor de una "*Philosophia juxta D. Thomae Dogmata*"—, que todavía un siglo después de la muerte del célebre astrónomo polaco continuaban escribiendo que "el sistema de Copérnico no puede ser admitido; y que con buen acuerdo ha sido rechazado como temerario, porque hacía móvil a la tierra y la desplazaba del centro del mundo".

Renunciaban a mirar el firmamento con el telescopio para no observar las manchas solares incompatibles con la pretendida perfección de los astros; o para no descubrirlos a éstos viajando libremente en los espacios e infringiendo la teoría de los cielos sólidos; o para seguir creyendo con el Estagirita que los cometas o la vía láctea eran fuegos fatuos atmosféricos, meteoros ígneos formados por el conflicto de las exhalaciones secas y humosas de la tierra y las vaporosas y húmedas de los mares.

Pero, en cambio, ejercitaban todas las influencias —como ciertos profesores de la Universidad de

París en el siglo XVIII—, a fin de que los monarcas o parlamentos prohibieran la enseñanza de las tesis científicas contrarias a las expuestas por el maestro del Liceo.

Boileau ridiculizó justamente a los peripatéticos de esta calaña, que no contaban para defender la gran tradición intelectual de la humanidad sino con las decisiones legislativas y los gendarmes del rey. Compuso en 1671 un "Arrêt burlesque" en el cual, a requerimiento de los médicos y profesores de la imaginaria Universidad de Estagira, la Corte del Parnaso ordena, entre otras cosas, que el fuego se reintegre a las más altas regiones siderales y que el corazón continúe siendo, malgrado cualquier experimento en contrario, el principio de los nervios; y prohíbe a la sangre que vague y circule en el cuerpo *sous peine d'être entièrement livré et abandonné (le sang) à la Faculté de médecine*, como también que se use la corteza de quino en el tratamiento de los accesos febriles. (¿No había escrito acaso el físico Blondel que los efectos febrífugos de la quinaquina provenían exclusivamente de pactos que los americanos habían estipulado con el diablo?). Concluía la resolución del docto tribunal por desterrar perpetuamente a la Razón de las escuelas de la mencionada Universidad, con interdicción *d'y entrer, troubler, ni inquiéter ledit Aristote en la possession et jouissance d'icelles, à peine d'être déclarée janséniste et amie des nouveautés...*

En ninguna parte hemos leído ni jamás oímos decir que, por ejemplo, a los filósofos de la escuela de Marburgo se les haya reprochado su apego, en pleno siglo XX, a la doctrina kantiana, por causa de que, el fundador de ésta, no había conocido la aviación o la radiotelefonía.

Tampoco sabemos de nadie que, en tren de refutación del criticismo, haya argumentado puramente con errores científicos del filósofo de Koenigsberg.

¿Es que no los cometió? ¿Es que la ciencia de los fenómenos tuvo en sus obras un desarrollo indemne de todo lunar, de toda falla?

Ignoramos los aciertos científicos que puedan contener sus monografías acerca de la rotación de la tierra y el envejecimiento de la misma; su historia universal de la naturaleza y su teoría del cielo conforme a los principios de Newton; sus meditaciones sobre el fuego; sus disertaciones sobre los vientos periódicos y a propósito de los terremotos que en 1775 sacudieron a Quito y a Lisboa; su monadología física y su estudio de la influencia lunar, etc.

Pero estamos absolutamente seguros de que, Manuel Kant, *in naturalibus* —para hablar como la Escuela—, no pudo ser ni fué infalible. Una fuente de información fidedigna nos ilustra de un modo suficiente a este respecto: aludimos a la biografía de su amigo Wassianski, en cuyos brazos el filósofo se apagó, de agotamiento senil, un domingo de febrero de 1804.

Porque positivamente no estaba Kant en la verdad cuando sostenía —según refiere su citado biógrafo— que la vacuna debía bestializar al hombre; o que el olor de los negros proviene de la sangre “desflogistizada” por la epidermis; o que la vecindad de los mares helados es lo que produce el color de las pieles rojas; ni cuando impedía que se abriese la ventana de su dormitorio de acuerdo a una extravagante relación que había creído establecer entre la luz del sol y las chinches que abundaban en su colchón; ni cuando atribuía a una nueva especie de electricidad, tanto el aspecto jabonoso de algunas nubes como sus

propias jaquecas y como la epidemia que diezmaba los gatos de Copenhague⁷⁶...

Por supuesto que no vamos a darnos por satisfechos con lo dicho y a tener por absuelto a Santo Tomás sin más defensa que el solo recuerdo de los errores equivalentes —o peores— de otro filósofo, máxime cuando se podría replicarnos que precisamente ese otro filósofo, Kant, afirmaba que el único conocimiento valedero es el de la ciencia experimental, y desconocía la legitimidad de la metafísica en el sentido aristotélico para encomendarle el papel negativo de explicar los límites señalados por la Crítica de la razón especulativa a los esfuerzos del pensamiento humano.

El problema que ahora nos ocupa exige ser resuelto en su real profundidad. Lo que nos toca averiguar es si la esencia filosófica del aristotelismo tomista resulta o no incompatible con el espíritu de la ciencia positiva. Lo que nos corresponde investigar es si el barco de la escolástica no pudo sortear los escollos de la ciencia moderna por falta de condiciones náuticas, o si fué por la impericia de sus pilotos que no supieron seguir con fidelidad la ruta que les había señalado la clarovidencia del Doctor Angélico.

Hemos admitido como verdad inconcusa que la ciencia experimental al tomar incremento púsose al lado de los innovadores y frente a la filosofía perenne, derrotando en el hecho a la metafísica heleno-cristiana como la denomina Lasserre. Pero ¿fué o no legítima esa victoria? ¿No será tal vez que hubo en esta lucha un malentendido que aún perdura? ¿No será más bien que,— como escribe Maurice de Wulf—, los hombres de ciencia quisieron abatir una encina todavía robusta porque llevaba madera muerta en su

corona, mientras que por su parte los peripatéticos creyeron que no se podía tocar el árbol secular y que al despojarlo de una rama seca se le quitaba la vida⁷⁷?

Hemos recordado que los escolásticos de la decadencia,— la mayoría de los cuales sólo sabía manejar *arundines longas*, largas palmetas, al decir del insigne Melchor Cano—, vincularon mediante atadura indisoluble a la filosofía tradicional con la ciencia antigua, defendiéndolas juntamente. Pero esa vinculación ¿responde o no a la naturaleza íntima de ambas disciplinas? ¿es en verdad **esencial** o tuvo meramente carácter **accidental** en determinado período histórico?

No hay solidaridad esencial entre una y la otra. Tal es, en síntesis, nuestra respuesta, que pasamos a fundamentar⁷⁸.

Por lo pronto, nos parece de toda evidencia que la filosofía y la ciencia experimental no se disputan un mismo terreno, no trabajan en el mismo dominio como dos maneras de razonar sobre las cosas de la naturaleza, de las que la una puede demostrar la vanidad de la otra y reemplazarla victoriosamente.

Son ciencias manifiestamente distintas.

Santo Tomás, en su "**Expositio super Boetium de Trinitate**", divide las ciencias especulativas en tres grandes ramas, conforme a los diversos grados de abstracción según los cuales las cosas ofrecen al espíritu la posibilidad de alcanzar en ellas un objeto más o menos inmaterial.

Si como enuncia la XVIII tesis tomista, **inmaterialitatem necessario sequitur intellectualitas**; si la inteligibilidad y la inmaterialidad corren parejas, nada más lógico que esta gran clasificación de las ciencias especulativas de acuerdo a los diferentes modos en que

los objetos de pensamiento descubiertos en las cosas por la operación intelectual estén libres o alejados de la materia. **Secundum ordinem remotiois et a materia et a motu scientiae speculativae distinguuntur.**

Al primer grado de alejamiento de la materia corresponde la **Physica** de los antiguos o **Scientia naturalis**, conocimiento de la naturaleza sensible.

En este caso el espíritu no abstrae sino para elevarse por encima del conocimiento simplemente sensible o animal de lo singular como tal. Considera un objeto purificado de la materia solamente en tanto que ésta es principio de individuación, en tanto que funda la diversidad de los individuos en el seno de la especie. El objeto permanece así, aún al ser ofrecido a la inteligencia, impregnado de todas las notas provenientes de la materia con la exclusiva abstracción de las particularidades contingentes y estrictamente individuales de las que no puede ocuparse la ciencia.

Si, por ejemplo, la ciencia natural estudia al hombre, lo toma en su realidad sensible como ser de carne y hueso, para usar la expresión vulgar; abstrae tan sólo las particularidades que distinguen a Juan, de Pedro o de Diego.

De manera que el objeto de la **Physica** no puede ni **existir** sin la materia y las calidades que le están unidas, ni **ser concebido** sin ella: **unde sine materia sensibili intelligi non possunt, ut in definitione hominis oportet accipere carnem et ossa** ⁷⁹.

Un grado inmediatamente superior de alejamiento de la materia, lo tenemos en la **Mathematica**, conocimiento de la cantidad como tal, según las relaciones de orden y de medida que le son propios. La cantidad es ciertamente una calidad corporal, no puede **existir** sin la materia. Pero nada impide que ella sea conce-

vida sin la materia, esto es, presentada a la inteligencia con abstracción de todas las propiedades sensibles, activas y pasivas de los cuerpos como la luz, el calor, etc. El objeto de la Matemática, pues, depende de la materia solamente **secundum esse, non tamen secundum intellectum**.

En el grado supremo de abstracción, la **Metaphysica**, conocimiento del más allá de la naturaleza sensible, considera objetos purificados de toda materia. De las cosas no retiene sino el ser absolutamente inmaterial, purgado de todas las imperfecciones de la corporeidad, vale decir, el ser en tanto que ser—, **ens ut sic**, —y sus leyes.

Tales objetos de pensamiento no solamente son **concebidos** sin atributos materiales, sino que aun pueden **existir** sin la materia, sea que nunca existan en la materia como Dios y los puros espíritus, sea que existan tanto en las cosas materiales cuanto en las inateriales según ocurre con la substancia, la calidad, el acto y la potencia, la bondad, etc.⁸⁰.

En tales condiciones, si la ciencia experimental —que forma parte de la **Physica**— examina objetos embebidos de casi todos los atributos materiales, objetos que dependen de la materia **secundum esse et intellectum**, en tanto que la Metafísica se ocupa de objetos absolutamente incorporales, que no dependen de la materia **nec secundum esse nec secundum rationem**, no se ve realmente qué repercusión decisiva ni siquiera superficial puedan tener los progresos de aquella disciplina sobre la sabiduría más abstracta y universal que al hombre le es dado obtener con la luz meramente natural de su inteligencia.

Cabe afirmar, por el contrario, que será falsa cualquier metafísica que se mida, no sobre el misterio

de lo que es, sino sobre el estado de adelanto de la ciencia positiva en determinado momento. Como escribe Maritain, la verdadera metafísica, proporciones guardadas y a su manera, tiene derecho a decir también: mi reino no es de este mundo. Sus axiomas, los toma a pesar de este mundo que se esfuerza en disimularlos. Sus conclusiones, las contempla remontándose de lo visible a lo invisible; las suspende a un régimen de causas inteligibles, no adverso, aunque sí estrictamente ajeno al sistema de consecuciones sensibles estudiadas por la ciencia experimental.

Pero la *Metaphysica* no es toda la Filosofía; no es sino la *Philosophia prima*.

Queda una otra parte muy importante de la filosofía especulativa (empleando este adjetivo para distinguirla de la Moral o filosofía práctica); queda esa otra parte llamada antiguamente *Philosophia naturalis*, filosofía de la naturaleza, que investiga el ser de las cosas corporales tanto inorgánicas como vivientes. Desde Wolff suele emplearse igualmente, para designarla, el nombre de Cosmología o ciencia del mundo. (La escuela de Lovaina limita la Cosmología al examen filosófico del mundo inorgánico, pero no es raro comprender en ella, asimismo, el mundo orgánico, reservando para la Psicología la vida consciente, o para la Antropología la totalidad de la vida humana).

Pues bien, si con facilidad se concede la independencia de la Metafísica tradicional —tercer grado de abstracción—, cuando se trata de la Filosofía natural y, sobre todo, de la Cosmología en su restringida acepción lovaniense, redoblan briosamente los ataques logrando amilanar a ciertos inseguros defensores del to mismo, los cuales, si sustentan en ese terreno los pun-

tos de vista clásicos, lo hacen con bastante tibieza y manifiesta desconfianza en la bondad de la causa. "Se teme —escribe el P. Fernández— que el edificio cosmológico pueda cuartearse de un día para otro. Se duda de la solidez de sus cimientos. Se da por seguro que los adelantos de la ciencia (experimental) le han causado ya grietas y quebrantos irreparables. Y se mira con inquietud hacia los nuevos peligros que le amenazan de parte de los resultados maravillosos conseguidos en el campo de la investigación científica" ⁸¹.

Semejante temor no es razonable porque, como vamos a verlo, las ciencias naturales son específicamente distintas de la filosofía natural, no existiendo tampoco, entre aquéllas y ésta, por el lado del objeto, ningún vínculo esencial.

Debemos convenir, sin embargo, en que las apariencias contrarían la precedente afirmación. En efecto, la filosofía natural y las ciencias positivas de la naturaleza, se mueven dentro del mismo primer grado de abstracción, teniendo también todas por objeto el mundo de los cuerpos.

El hombre de ciencia y el cosmólogo se aplican, es verdad, a ese mismo mundo de los cuerpos; sus estudios coinciden en idéntico objeto **material**. ¿Habrá de inferirse que en tal caso uno de los dos esté de más? Ciertamente que no, porque la coincidencia apuntada en modo alguno obsta a que diverjan en el objeto **formal**, esto es, en el que cada disciplina examina por sí mismo y ante todo, y en razón del cual juzga todo lo demás.

El hombre de ciencia y el filósofo de la naturaleza encaran el mismo objeto material desde puntos de vista diferentes. El primero observa los hechos y las relaciones constantes que los unen, desentrañando las

leyes que rigen su dependencia mutua, a las cuales da, si es posible, expresión matemática; se mantiene en todo momento cercano al detalle de los fenómenos sensibles cuyas causas próximas investiga formalmente. El segundo, por su parte, considera formalmente las causas supremas más allá de las cuales no se plantean otros problemas; no se inmiscuye en la investigación inmediata de los fenómenos sino que se eleva a lo suprasensible, a objetos de pura intelección, no observables ni imaginables.

En la gran división del saber que respondía a la denominación de **Physica**, caben, por lo tanto, como términos opuestos, dos clases de ciencias: en un extremo, las ciencias empíricas de la naturaleza sensible, y en el otro, la filosofía de la naturaleza sensible, aquéllas colocadas en la perspectiva del hecho, ésta en la perspectiva de la razón de ser.

Las ciencias empíricas son, empleando una locución aristotélica, ciencias del **quia** o del **quod**, pues se concretan a comprobar **que** el hecho es, sin poder explicarlo, sin poder establecer **por qué** el hecho se produce así y no de otro modo. Nos hacen saber **que** tal cosa o tal relación causal es, o que tal acontecimiento tiene lugar y hasta de qué manera (**quomodo**) se verifica. Pero no van más lejos ni más hondo en su conocimiento de la naturaleza sensible. Nos hacen conocer las causas meramente por sus efectos, y no en ellas mismas sino en los signos que para nosotros las substituyen.

Los experimentos de Dulong y Petit, Regnault, Pierre, Hällström, Despretz, Laplace, Gay-Lussac, Rumford, Joule, etc., permitieron determinar con una certeza física que el calor aplicado a los cuerpos sólidos, líquidos y gaseosos, los dilata y vuelve capaces de eje-

cutar un trabajo mecánico frente a los obstáculos presentados exteriormente a su libre expansión; mas no nos han ilustrado **por qué** ese efecto de la dilatación apela a la causa calor y no a otra; el fenómeno antecedente sólo fué aislado gracias a procedimientos empíricos y extrínsecos; capturóse una necesidad traducida por la constancia experimental comprobada, pero ciegamente, esto es, sin que se consiguiera discernir su razón de ser específica; la ley descubierta inductivamente envuelve la esencia sin revelarla, es el equivalente práctico de la causa que, en ella misma, permanece oculta.

En tanto que, la filosofía de la naturaleza sensible, es una ciencia explicativa del ser corporal, que nos revela las necesidades inteligibles inmanentes al objeto, que nos hace conocer los efectos por los principios o razones de ser. Ciencia no ya del **quia** sino del **propter quid est**, nos hace saber **por qué** tal cosa o relación causal es, **por qué** tal suceso tiene lugar; descubre, en una palabra, la naturaleza y razón de ser de su objeto.

Enseña la filosofía natural, por ejemplo, que no es inmortal el alma de las plantas, esto es, el principio interno que dirige las fuerzas físico-químicas del vegetal llevándolas a producir efectos superiores a los que dimanen del juego ordinario de sus leyes propias y haciéndolas concurrir armoniosamente a la perfección del todo, al desarrollo y a la conservación del ser vivo. Esta enseñanza de la mortalidad del alma vegetativa no entraña una mera comprobación —imposible, por otra parte, de verificar experimentalmente— sino que comporta la explicación del **por qué**: todas las operaciones de la planta (nutrición, crecimiento, reproducción) dependen de la materia; como **agere sequitur esse**, como la naturaleza de la actividad permite

inferir la del agente, es evidente que el alma vegetativa depende también por completo de la materia, no subsiste por ella misma, de manera que deja de existir cuando cesa la vida, al igual que la forma esférica de una bola de vidrio desaparece cuando ésta se rompe.

A fin de precisar la distinción que nos ocupa, recordemos que el primer objeto confusamente alcanzado por la aprehensión intelectual es el ser. Todos nuestros conceptos se resuelven en el ser; si son metafísicos en el ser como tal, **ens ut ens est**; si pertenecen a la **Physica**, en el ser móvil o sensible, **ens sensible**.

Ahora bien, en el seno de la **Physica**, aplicada al **ens sensible**, habrá que cargar el acento sobre la palabra **ens** para la Filosofía de la naturaleza, cuyo objeto propio no se extiende a la diversidad específica de los cuerpos ni a toda la multitud de sus fenómenos, sino que está constituido por el ser trascendental en tanto que particularizado al mundo corporal, móvil y sensible.

Contrariamente, para las ciencias empíricas de la naturaleza, al decir **ens sensible** habrá que cargar el acento sobre **sensible**, puesto que ellas tienden a resolver todos sus conceptos en lo sensible mismo, en lo visible, en las determinaciones observables.

En un caso, resolución ascendente de nuestros conceptos hacia el ser inteligible, en la cual resolución lo sensible permanece, aunque indirectamente y al servicio del ser inteligible. En el otro, resolución descendente hacia lo sensible y lo observable como tales, en la cual sin duda no renunciamos absolutamente al ser —pues entonces no habría pensamiento—, pero éste pasa al servicio de lo sensible y de lo mensurable.

La resolución ascendente se orienta en una dirección rigurosamente ontológica y arriba a nociones que,

no obstante referirse al mundo observable, no designan objetos que puedan definirse por propiedades sensibles ni que sean ellos mismos representables a los sentidos y expresables en una imagen o esquema espacio-temporal. El espíritu quiere alcanzar entonces la esencia de las cosas y penetrar las razones supremas en el orden físico, desde el punto de vista del ser móvil como tal.

La orientación descendente toma en cambio una dirección infra-filosófica. El espíritu ya no se interesa por la esencia, por lo que las cosas son en ellas mismas, sino por las posibilidades de comprobación empírica que representan, y arriba a nociones que designan objetos siempre definibles por propiedades observables bien determinadas y prácticamente verificables.

El hombre es un animal racional, define el filósofo. Animal es un viviente dotado de sensibilidad, prosigue. Viviente es el ser capaz de darse a sí mismo su propia perfección... Los términos de la definición van resolviéndose así en objetos de pura intelección, no de aprehensión sensible ni de representación imaginativa, por más que el filósofo esté refiriéndose a un ser corporal.

El hombre es un mamífero que se para verticalmente, enuncia por su parte el naturalista. Mamífero —continúa el zoólogo— es un vertebrado cuyas hembras alimentan a sus crías con la leche que segregan glándulas especiales. La leche se define por su color, su peso, sus constituyentes químicos; a su vez los constituyentes químicos se definen por sus propiedades observables, de modo que, al finalizar el análisis, la última aclaración es siempre suministrada por sensaciones.

Esta diversa orientación de los conceptos dentro del campo de la *Physica*, determina —como explica

Yves Simon⁸² — el tipo del razonamiento. Los conceptos que forma la filosofía de la naturaleza, estando orientados en el sentido de lo inteligible, manifiestan conexiones necesarias que dan asidero a la deducción, como lo hacen los conceptos matemáticos y metafísicos. Los conceptos que forman las ciencias empíricas de la naturaleza, estando orientados hacia lo sensible, apenas presuponen conexiones necesarias que ellos no manifiestan; de ahí que no se prestan a la deducción sino bajo la garantía de una inducción antecedente, de suerte que el papel preponderante corresponde aquí al razonamiento inductivo.

Por la resolución de los conceptos y por el tipo de razonamiento, la filosofía de la naturaleza se halla, por consiguiente, en una cierta continuidad con la metafísica, a pesar de la diferencia de orden que las separa, a pesar de situarse en distintos grados de abstracción. En tanto que, las ciencias empíricas de la naturaleza, son experimentales por la resolución de los conceptos como por el tipo de razonamiento, oponiéndose notoriamente a la metafísica.

La ciencia, en general, comporta dos grandes dominios: el de la **sapientia**, que conoce las cosas por las causas primeras y por las razones de ser supremas; y el de la ciencia **strictu sensu**, que conoce las cosas por las causas segundas o los principios próximos.

Las ciencias empíricas de la naturaleza están confinadas en este último dominio, mientras que la metafísica y la filosofía natural ascienden al dominio de la **sapientia**: la metafísica es la sabiduría pura y simple del orden accesible a la sola razón; la filosofía natural es también desde cierto aspecto, una **sapientia** porque ella versa sobre los primeros principios y las primeras causas en el orden de la naturaleza corporal.

Si el objeto formal de la filosofía de la naturaleza no se confunde con el objeto propio de las ciencias de los fenómenos, si los principios explicativos y la herramienta conceptual igualmente difieren, tenemos que aceptar que, en vez de afrontarse cual enemigas irreconciliables, la una y la otra son legítimas y necesarias, pudiendo coexistir en el tiempo y en el espíritu humano.

La diferencia de los respectivos objetos formales, de la *ratio attingendi*, de lo que directamente apprehenden cada una de ellas en los seres corporales, evita el conflicto, impide que la ciencia experimental llegue a suplantar a la filosofía o viceversa.

La física estudia las propiedades comunes de la materia: luz, sonido, color, peso, electricidad, magnetismo; pero no nos ilustra sobre la naturaleza última de tales propiedades. Estudia igualmente el movimiento local que acompaña al ejercicio de esas fuerzas, pero no nos dice qué es el movimiento, ni qué la fuerza, la velocidad, el tiempo, el espacio.

La química tiene por objeto propio las transformaciones profundas y durables de las substancias corporales, mas no pretende hacernos conocer las causas constitutivas últimas del mundo inorgánico.

La geología, al referirnos la historia del globo terrestre, nos hace remontar un número fabuloso de años, no tantos, sin embargo, como para llegar hasta el origen primordial de la materia, de cuya existencia parte.

Pues bien, la filosofía se ocupa de estos problemas superiores no resolubles con los métodos de las ciencias positivas; investiga de dónde viene la materia, cualquiera que sea su estado inicial, es decir, la causa eficiente primera del mundo inorgánico, como asimis-

mo sus causas constitutivas últimas; y supliendo la deliberada omisión de los fragmentarios estudios experimentales de la naturaleza, considera el orden cósmico como tal para descubrir su destino, el principio directivo, esto es, la causa final.

Es evidente que tal investigación filosófica no se superpone a la exploración científica, sino que se realiza en un plano diferente. Que Lavoisier y sucesores, estudiando químicamente el agua, esa misma agua que —como dice Lasserre— refrescaba a los zagales de Virgilio y les encantaba con su murmullo, hayan establecido su fórmula, lo que importa para la explicación científica de sus propiedades particulares, no es motivo para que el cosmólogo se prive de considerarla a su vez en tanto que substancia corporal en general. Que una molécula del precioso líquido combine dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno, no es óbice para que el filósofo, ascendiendo a las causas constitutivas últimas, explique, desde el punto de vista ontológico, la composición hilemórfica —por la unión de la materia y de la forma— de cada molécula de agua o de cada átomo de hidrógeno o de oxígeno.

Otro tanto ocurre con el mundo de los seres vivos. La biología describe las formas exteriores e interiores de tales seres, el génesis, evolución y homologías de sus estructuras (morfología); y estudia las funciones por las que la vida se manifiesta (fisiología), como también las deformaciones, trastornos y anomalías que padecen los organismos (patología); pero suspende su juicio con respecto a la naturaleza y origen primero de la vida.

Acompañemos, por ejemplo, al reputado biólogo Hans Driesch en sus más osadas investigaciones experimentales en el difícil dominio de la embriología. Si-

gámosle mientras examina prolija y laboriosamente el desarrollo del erizo de mar —*echinus microtuberculatus*— a partir del huevo —no más grande que un décimo de milímetro— hasta que se concluye el esqueleto⁸³.

¿Cuáles son los resultados últimos de sus observaciones y experimentos?

Estos: la vida es una realidad original e irreducible, no una coordinación particular de fenómenos inorgánicos; ninguna especie de causalidad fundada en "constelaciones" de acciones físicas y químicas puede explicar el desenvolvimiento individual del ser vivo; ninguna hipótesis que recurra a dicha causalidad puede ilustrar satisfactoriamente ese desenvolvimiento; ninguna máquina, cualquiera que sea, puede servirle de punto de arranque ni de base de la herencia. Con el método experimental le está vedado al biólogo ir más lejos; a lo sumo concluirá de todo ello, —como lo hace Driesch—, que forzosamente existe algún factor de especificación, el "factor E", que es una realidad nueva y no la resultante común de una conjunción de agentes elementales ya conocidos. Pero no llega a discernir la naturaleza metafísica de ese factor E; apenas si ha conseguido alcanzarlo desde afuera mediante una demostración indirecta, una prueba *per exclusionem*.

En cambio, el filósofo, siguiendo otro camino y valiéndose de otros medios, explica la significación propia de ese factor E y nos dice que no puede ser concebido sino como la "forma substancial" o "alma", principio especificador inmanente, simple e inextenso, por el cual el cuerpo vivo es determinado en su ser mismo, al cual debe todas sus cualidades, incluso las actividades físico-químicas, y sin el cual resulta imposible darse cuenta cabal de hechos fundamentales

como el de la asimilación de alimentos extraños, coronada por la intususcepción de la molécula orgánica en la unidad substancial de la célula.

Prosigue luego el filósofo, abordando problemas que escapan absolutamente a la verificación experimental: ¿Hay diversas especies de alma? ¿La unidad del ser vivo requiere que sea informado por un alma única? ¿En el animal, la misma alma es a la vez vegetativa y sensitiva? ¿Las formas substanciales superiores contienen virtualmente a las inferiores? ¿Son inteligentes el alma vegetativa de las plantas y el alma sensitiva de las bestias? ¿Subsisten ellas con independencia de la materia que informan? Etc.

La psicología experimental podrá observar con precisión admirable las manifestaciones externas de los procesos mentales; provocar sistemáticamente, con diversos excitantes, determinados estados de conciencia, simplificarlos, presenciar su nacimiento, compararlos bajo los diferentes puntos de vista de su calidad, cantidad y duración, tonalidad y potencia dinamógena; formular leyes del tipo físico como las de adquisición, economía y maduración de la memoria, o las referentes a la medida de la fatiga intelectual y a la relación de intensidad entre la sensación y su estímulo determinante.

Mas no aborda ni puede abordar con sus métodos los problemas metafísicos y morales que plantea la vida psíquica: espiritualidad del alma humana, las facultades que implica, su grado de libertad, su lugar en el universo, su inmortalidad y destino, cuestiones supremas para las que necesitamos una psicología racional o filosófica. Es preciso una inmensa puerilidad —escribe Maritain— para figurarse que reconocer en el hombre un alma inmaterial y estudiar la función

glicogénica del hígado o las conexiones entre la idea y la imagen son dos explicaciones que dan caza en un mismo terreno y de las cuales la una obstaculiza a la otra.

Jamás las ciencias positivas, empleando sus medios de observación, resolverán adecuadamente cuestiones de pura filosofía, las que eluden al método experimental y reclaman una luz discriminativa de un orden más elevado. Recíprocamente, la Virgen estéril de Francis Bacon carece de "puesto designado en los laboratorios"; la filosofía no abriga ni le es permitido abrigar la ambición de resolver problemas estrictamente científicos.

Por cierto que Santo Tomás dábale perfecta cuenta de que la filosofía no se halla formalmente supe-
ditada a las ciencias inductivas.

Al utilizar los conocimientos científicos de su tiempo, con mucha frecuencia usa precauciones verbales (*hoc non est demonstratum, sed suppositio quaedam; hoc probabiliter concludi, non autem ex necessitate; non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras; y otras por el estilo*) que demuestran a las claras que no entendía vincular solidariamente a la filosofía con las explicaciones de los fenómenos aceptadas en su época, a muchas de las cuales sólo les atribuía el valor de meras hipótesis.

Refiriéndose, por ejemplo, a determinadas afirmaciones sobre el movimiento de los planetas y a la teoría de los epiciclos y excéntricos, nos dice que no estamos obligados a calificar de verdaderas tales suposiciones, pues no han sido demostradas y nada impide que sean substituídas por otras igualmente acomodadas a las apariencias sensibles.

Nada condena al tomismo, en verdad, a la astronomía de Tolomeo, al geocentrismo, a la explicación del movimiento de los cuerpos celestes por inteligencias motrices, etc.

Ni merece la filosofía del Doctor Angélico, la crítica de los que, juzgando con suma superficialidad, le imputan los errores científicos que la acompañan. Estos, lejos de ser deducciones o consecuencias inevitables de los principios trascendentales, carecen de vinculación esencial con los mismos.

Más aún; sucede que, no pocas veces, tales errores resultan difícilmente armonizables con los principios filosóficos del tomismo, como vamos a verlo en dos casos típicos.

Aristóteles y Tomás de Aquino consideran a la vista como el más perfecto, espiritual y universal de los sentidos, y piensan que la visión se ejerce sin ninguna modificación física del órgano.

La histología y fisiología modernas comprueban, en cambio, las modificaciones materiales desconocidas por los antiguos: la luz reflejada en los objetos, después de atravesar los medios refringentes del globo ocular, produce las imágenes retinianas, hiriendo con intensidad y modo variados las células llamadas conos y bastones, cuya excitación es transmitida por las fibras del nervio óptico a los centros sensitivos del encéfalo. Hering y la mayoría de los psico-fisiólogos admiten, además, que en la retina se encuentran tres substancias nerviosas, cada una de las cuales estaría sometida a dos procesos químicos contrarios, dando origen el primero, al negro, verde y azul, y el segundo, al blanco, rojo y amarillo.

Pues bien, la doctrina aristotélico-tomista de la sensación, exige una modificación fisiológica del ór-

gano sensorial, de manera que en este particular es más compatible con la ciencia positiva moderna que con la noción anticuada de la visión ejerciéndose sin mutación material, **absque immutatione naturali et organi et objecti.**

Igual comprobación se realiza a propósito del error escolástico, compartido por la casi universalidad de los filósofos y naturalistas hasta fines del siglo XVII, acerca de la generación espontánea.

Aristóteles aceptaba que las anguilas provienen de la descomposición del limo fluvial. Engañado por el aspecto exterior, privado del auxilio del microscopio y, por tanto, en la imposibilidad de observar los ínfimos gérmenes vivientes que luego dan origen a seres y fenómenos palpables, Tomás de Aquino creía también que ciertos animalejos de organización rudimentaria eran engendrados por la putrefacción. Pero convencido de que todo efecto es necesariamente proporcionado a su causa, de que lo menos no puede por sí solo producir lo más, se cuidaba muy bien de afirmar una autobiogénesis, que la vida puede surgir de modo espontáneo sin adecuada preparación de la materia, por la única acción normal de las fuerzas físico-químicas. Excluía, es verdad, a los ascendientes directos; mas, salvando el principio de causalidad, atribuía esas pretendidas generaciones equívocas a las causas generales del mundo, a las influencias astrales —exteriorizadas en el calor de fermentación— obrando sobre una naturaleza sembrada de principios vitales por el acto de la creación.

Si la heterogénesis así concebida no resulta racionalmente absurda, reclama, sin embargo, la intervención divina, que el Creador comuniqué preternaturalmente fuerza seminal a la materia; mientras la con-

clusión capital de la biología: **omne vivum ex vivo, omnis cellula a cellula**, establecida por las experiencias de Redi, Schwann, Van Beneden, Pasteur y Tyndall, se aviene más sencillamente con la doctrina tomistas del primado del acto sobre la potencia.

La comprobación científica de que la vida, en cualquier parte que aparezca, se encuentra siempre vinculada a una vida anterior, confirma, en efecto, la necesidad metafísica de un ser en acto para el nacimiento de lo que hasta entonces estaba en potencia; ilustra el axioma ontológico de acuerdo al cual nada pasa de la potencia al acto si no es por virtud de algún ser en acto: **nihil transit de potentia ad actum nisi per aliquod ens actu.**

Las consideraciones que preceden nos explican cómo los progresos de la observación y de la experimentación en vez de infligir, de derecho, un golpe mortal a la filosofía perenne, le prestan en realidad un señalado servicio al quitarle de encima el decrépito material científico que contribuyó, de hecho, a desprestigiarla, en virtud de una supuesta solidaridad esencial.

La filosofía no se construye a priori sobre principios arbitrariamente sentados, como desde Parménides hasta Hegel lo vienen ensayando sin éxito los intelectualistas exagerados.

Desde el punto de vista del origen de los conceptos, la filosofía es, sin duda, una disciplina experimental en tanto que descansa, todo bien considerado, en la abstracción ejercida sobre los datos de los sentidos. Si no debiera nada a la experiencia, sería una ciencia angélica o divina, y no es ese, evidentemente, su caso.

La doctrina tradicional —como ya lo hemos visto

— proclama la absoluta necesidad, en todo conocimiento, de la experiencia, esto es, de elementos proporcionados por los sentidos. El análisis filosófico tiene su punto de partida en los datos de la experiencia; todo nuestro conocimiento —como es fácil verificarlo y como lo exige nuestra naturaleza compuesta de espíritu y materia—, comienza en los sentidos: **omnis nostra cognitio a sensu initium habet**. A su vez, los principios de la síntesis o del razonamiento filosófico, si bien se imponen inmediatamente por su evidencia intrínseca, tienen asimismo un origen sensible: **cognitio principiorum provenit nobis ex sensu**.

Y no puramente en las etapas iniciales del conocimiento sino también en sus actos ulteriores, en los pensamientos más elevados y abstractos, resulta indispensable el contacto con la realidad sensible: nuestra inteligencia aprehende lo inmaterial sólo en función de su objeto connatural o proporcionado, que es el ser de las cosas sensibles. En todas las operaciones de nuestra vida intelectual, no son, hablando en rigor, ni los sentidos ni la inteligencia los que conocen, sino el hombre por el concurso de ambos: **non proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt** —observa exactamente Santo Tomás—, **sed homo per utrumque**⁸⁴.

Si esto es así, si tan considerable es la parte que la filosofía escolástica reserva a la experiencia del mundo sensible, no podía faltar quien de ello sacara un argumento para combatir su pretensión a la perennidad. Puesto que los progresos de las ciencias positivas han renovado notoriamente esa experiencia ¿no es actitud incongruente continuar todavía con la metafísica del Estagirita?

La aparente dificultad se desvanece ante una lógica y sencilla distinción: la base experimental de la

que emerge la filosofía —en especial la *philosophia prima*—, es mucho más simple, universal, inmediata e incontestable que la que sirve para elaborar las ciencias de los fenómenos; mientras esta última ha variado con los progresos aludidos, la primera ha podido y puede desafiar impunemente las injurias del tiempo.

La experiencia que sirve de imprescindible punto de arranque de la metafísica es elementalísima. Nos la brinda la evidencia sensible al alcance de todos, anterior a la observación sabia, paciente y detallada, y más segura que las mismas inducciones científicas.

Los hechos que con propiedad correspondería llamar **filosóficos**, son los más generales, simples y obvios; pueden ser establecidos partiendo de la observación común filosóficamente criticada.

No es menester de instrumentos de precisión, ni de investigaciones de laboratorio, ni de técnica experimental alguna, para comprobar, con una certeza que sobrepasa la de las conclusiones científicas, hechos tan inagotablemente fecundos para el pensamiento filosófico como éstos: el ser existe; el ser sensible es múltiple; el ser sensible está sujeto al cambio; las cosas que caen bajo los sentidos comportan desigualdades de perfección; hay orden en el universo; todo ser sensible está dotado de actividad; determinados seres viven mientras otros son inanimados; algunos tienen el privilegio del conocimiento, los restantes carecen de él, etcétera.

La caída de una hoja —dice Paul Gény—, la calefacción de una masa de agua, la muerte de una planta o de un animal, bastan para plantear la gran cuestión del devenir bajo sus diferentes aspectos: relación del movimiento al móvil, de la cualidad a la substancia, de la forma substancial a la materia. Una observación,

aun superficial, del curso de nuestras imágenes y pensamientos, de la decisión que en nosotros sigue a la deliberación, basta para que, aplicando los principios generales de la causalidad abstraídos del devenir sensible, el análisis descubra el mecanismo de nuestra actividad intelectual y el secreto de nuestra actividad volitiva. Un ser finito cualquiera, que sea ángel o grano de arena, revela su contingencia radical, y esa contingencia conduce al Acto puro, al Ser subsistente, a Dios, como a Aquél que debe estar allí para producir y conservar toda existencia, sin que nadie le engendre o conserve a su vez ⁸⁵.

¿Concíbese un hecho más universal, manifiesto e innegable —pese a los sofismas de Zenón— que el del movimiento, tomada esta palabra en su sentido filosófico amplio de mutación?

“Si el observador de la naturaleza levanta su mirada hacia los cielos, contempla esos astros luminosos que noche y día corren con regularidad inalterable a través de los espacios etéreos. Si baja los ojos a la tierra, todo se le exhibe sujeto a una incesante alternativa de producción y destrucción. Oleadas innúmeras de seres vivientes, que nacen, se agitan y mueren, sucedense sin tregua. Ninguno de ellos puede mantenerse sin un constante movimiento de asimilación y desasimilación que se llama el torbellino vital. Los seres inanimados también, los vientos, las nubes mensajeras de lluvias y borrascas, los ríos en su carrera impetuosa hacia el océano, todos los cuerpos brutos en su caída irresistible con dirección al centro de la tierra, o en sus acciones y reacciones mecánicas o físicas, en sus atracciones moleculares o afinidades químicas, le dan a conocer la existencia de movimientos y mutaciones incontables que se originan en la superficie del

globo. En fin, hasta en las entrañas de la tierra puede descubrir esas fuerzas turbulentas que en ciertas ocasiones la sacuden, levantan cadenas de montañas en el fondo de los mares, absorben islotes y se exhalan en turbiones de fuego por el cráter de los volcanes”⁸⁶.

Pues bien, para afirmar que ignora la naturaleza entera quien desconoce el movimiento, ni Aristóteles ni su comentador medioeval tuvieron por cierto que esperar que la visión ultramicroscópica, alcanzando casi los límites teóricos de la visibilidad, permitiera distinguir —por el método de Siedentopff y Zsigmondi—, aun en el aparente reposo de una solución coloidea, el continuo movimiento de miles de puntos relucientes sobre un fondo obscuro; ni siquiera que observar lo que por vez primera maravilló al botánico inglés Brown, cuando en 1827 se le ocurrió aproximar el ocular a una gota de agua impura del charco cercano: una multitud de partículas en suspensión, entregadas a una zarabanda diabólica, girando, subiendo, descendiendo, remontando, presas de extrema, desordenada e incesante agitación.

Tampoco necesitaron nuestros filósofos comprobar la generalidad de este fenómeno que, —como hace notar Perrin en su obra *“Les Atomes”*—, no es privativo del agua, sino que se observa en todos los flúidos, tanto más activo cuanto menos viscosos; ni lo que podríamos llamar su “eternidad”, porque, en efecto, el movimiento browniano no se para jamás y se ha podido notar en líquidos encerrados, incrustados en cuarzo, desde hace miles de años: “En el fondo de la bóveda más apartada de la pirámide de Kheops, una gota de turbio perfume ha quedado en el seno de un vaso hermético, en la inmovilidad, la obscuridad, el silencio de sesenta siglos. Observémosla al microscopio:

siempre el mismo movimiento tal cual lo hubiera visto el Faraón, tal cual debe existir hasta en la profundidad de los abismos del Pacífico después de la condensación primera de las aguas" ⁸⁷.

Para sentar la elementalísima verdad de hecho, la indubitable premisa: existe movimiento en el universo; y establecer, partiendo de ella, que el ser se divide en acto y potencia y que hay un primer motor acto puro, ni al Estagirita ni al Aquinatense les fué indispensable contemplar la película del movimiento browniano de una emulsión, recientemente lograda por Víctor Henry, Comandon y de Broglie, fotografiándola cada vigésimo de segundo.

Lo mismo que con la existencia del movimiento, ocurre con las otras proposiciones filosóficas fundamentales suministradas por la evidencia sensible. No reclaman instrumentos extraordinarios de investigación ni cabe que sean argüidas de falsas por ninguna experiencia científica, de manera que han podido establecerse, como efectivamente lo fueron, en los primeros tiempos de la reflexión filosófica.

Si, pues, no son los descubrimientos más adelantados de las ciencias positivas los que sirven de punto de partida a la filosofía, ¿por qué hemos de hacerla depender del progreso de aquellas? ¿por qué hemos de sentirnos obligados "a la tarea ridícula de recomenzar la filosofía después de cada congreso de la sociedad de física, o de la sociedad de paleontología, o de la sociedad de psicología experimental"?

Los descubrimientos científicos enriquecen, no las premisas de que el filósofo se vale en sus demostraciones apodícticas, pero sí el tesoro de los materiales que aprovecha para ejemplificar y encarnar sus ideas. Esa utilización no vulnera la independencia formal de

la filosofía con relación a las ciencias positivas, de modo que las determinaciones esenciales de la primera pueden perfectamente perdurar y perduran aunque perezca o cambie el revestimiento externo que reciben de las segundas.

Así, por más que hayamos relegado al olvido los cuatro elementos de los antiguos y aceptemos como hecho adquirido la existencia de una microestructura de la materia, en lo que hace a la cuestión propiamente ontológica de su esencia, la doctrina hilemórfica es hoy tan verdadera como en tiempos de Aristóteles, no obstante que su vocabulario y ejemplificaciones —no su substancia— han envejecido. En lo que respecta a la **configuración**, un cuerpo puede estar integrado de multitud de electrones, sin que por eso deje de ser, en cuanto a la **esencia**, un compuesto de potencia y de acto.

Para aclarar mejor nuestro pensamiento, tomemos precisamente la más reciente teoría acerca de la constitución corpuscular de los cuerpos, según la cual, los elementos químicos no son primordiales pues se forman a su vez con electrones, es decir, con masas electromagnéticas que a determinada distancia y velocidad se mueven como satélites alrededor de un núcleo central. Los noventa y dos elementos de la tabla de Mendelejeff, se ordenarían de acuerdo al número de esos granos de electricidad, de forma que el subsiguiente tendría un electrón más que el precedente, comenzando por el hidrógeno que cuenta con uno solo y terminando por el uranio con noventa y dos. El protón o núcleo atómico del hidrógeno, electropositivo, estaría asociado con un único electrón periférico electronegativo, que le da vueltas como la luna a la tierra. Luego vendría el helio con su núcleo —de cuatro pro-

tones y dos electrones nucleares— en torno al cual giran dos electrones periféricos. Al pasar de un elemento de la clasificación al siguiente, el núcleo se aumentaría con dos protones y un electrón nuclear, mientras que un nuevo electrón tomaría colocación en el enjambre periférico.

Para la ciencia experimental es un misterio cómo se reúnen los electrones en número diverso y conforme a un plan admirable a fin de formar todos los elementos químicos cuyas combinaciones infinitamente variadas componen luego el universo material.

No menos admirable es el orden que regiría dentro de cada átomo, considerado hoy por los sabios no como una partícula simple sino como un mecanismo complejo constituido por una carga de electricidad positiva concentrada en el núcleo central rodeado por uno o más electrones que con la suma de sus cargas negativas neutralizan la nuclear positiva. Admítase que los electrones negativos voltean alrededor del núcleo positivo central con una velocidad tal que su fuerza centrífuga equilibra la atracción nuclear, exactamente de la misma manera que la fuerza centrífuga de nuestra tierra y de los otros planetas les impide caer sobre el sol. Si después de un cero y de una coma, alineamos una docena de ceros y finalmente la cifra 1, tendremos la fracción de centímetro que representa aproximadamente el diámetro de un núcleo atómico. Concentremos en ese núcleo, guardando las proporciones, una energía comparable a la del sol e imaginemos después, rodeando a ese microscópico astro, un espacio diez a cien mil veces más grande, y, en ese espacio o éter, electrones cuyas dimensiones son a las del átomo lo que las de nuestro globo a las del sistema solar⁸⁸.

Pues bien, es explicable que ante las maravillas científicas de la teoría electrónica y de lo que llamaríamos "la astronomía del átomo", el filósofo debidamente informado de los apasionantes estudios y bellos experimentos de un Robert Andrews Millikan, de un Ernest Rutherford, de un J. J. Thomsom, de un C. T. R. Wilson, etc., se sienta movido a ilustrar la quinta prueba tomista de la existencia de Dios, argumentando que ese orden estupendo que preside la formación de los elementos y la constitución atómica, exige forzosamente una causa ordenadora, inteligente, superior; que no es aceptable que los electrones se unan por accidente, en virtud de un simple procedimiento mecánico, porque el cálculo de probabilidades no permite concebir que ocurra tal hecho; que es tan imposible que los electrones se asocien sin dirección alguna extraña, como lograr que un millón de letras mezcladas al arrojarse sobre una mesa compongan por azar "La Jerusalén libertada" o "El Quijote"; que el creador y organizador del átomo, ese portentoso sistema planetario infinitamente pequeño, tampoco puede ser la casualidad sino Aquel mismo cuya gloria —como dice el Salmista— publican los cielos infinitamente grandes...

Supongamos ahora que caducase la teoría electrónica y fuese ventajosamente substituída, que las exploraciones en la constitución íntima del átomo arribasen a otros resultados, ¿habría por eso perdido su eficacia la quinta vía o prueba de la existencia de Dios por el orden del mundo?— De ninguna manera. Siempre sería verdad que hay orden y finalidad en el universo, que hay en la naturaleza, entre los seres desprovistos de inteligencia, medios ordenados a fines, y como un medio no puede ser ordenado a un fin sino por una inteligencia ordenadora, siempre resultaría incuestio-

nable que la naturaleza es el efecto de una causa inteligente.

Si, por consiguiente, con el andar del tiempo se comprueba la falta de consistencia de las ilustraciones científicas que se dieron a determinadas verdades filosóficas, la filosofía prudentemente construída sobre el firme cimiento de la evidencia sensible, no habrá sufrido con ello: tendrá solamente que cambiar esas ilustraciones que sirvieron de ropaje a sus intactas certezas.

Crear —escribe Maritain— que las doctrinas filosóficas deban transformarse al capricho de las revoluciones científicas, es tan absurdo como figurarse que nuestra alma se modifica según la diversidad de alimentos que ingerimos.

Permítasenos una prudente salvedad final, porque deseamos ser bien interpretados en materia tan importante como esta de las relaciones entre la filosofía y las ciencias de los fenómenos.

Hemos defendido la tesis de la independencia formal de la primera con respecto a las segundas, sosteniendo que difieren por el objeto propio sobre que versan, el fin que persiguen, los principios en que se fundan y el método que emplean, de suerte que el espíritu humano, para tomar posesión del dominio privativo de la filosofía, no está en modo alguno obligado a esperar que el caudaloso río de la ciencia positiva haya cesado de correr.

Hemos afirmado, en consecuencia, que una explicación de orden científico-experimental jamás podrá reemplazar a una explicación propiamente filosófica; que la metafísica greco-escolástica no es solidaria de los errores de las antiguas teorías físicas o cosmogó-

nicas, y puede perfectamente coexistir al lado de las deslumbrantes conquistas de la ciencia moderna.

Pero si mantuvimos que el triunfo de las ciencias positivas no ha hecho indispensable una renovación radical, de pies a cabeza, de la filosofía —puesto que, asentada ella sobre las bases indestructibles de la evidencia sensible y no sobre las conclusiones científicas más elaboradas, su adelanto no está en razón directa de los materiales acumulados por la experimentación—, ni por un instante se nos ocurrió cavar un foso insalvable entre ambas, menospreciando “el bien divino de la unidad intelectual”.

Diferenciar la filosofía de las ciencias empíricas no es separarlas. Si reconocemos una jerarquía entre los diversos compartimentos del saber no es ciertamente para convertirlos en estancos aislados. “Distinguiamos para unir”. No nos satisfacemos con “la armonía estéril del alejamiento y de una mutua indiferencia”. Aspiramos a la fecunda armonía que nace de la recíproca compenetración.

No hemos negado que las ciencias de los fenómenos puedan, sin detrimento de las convicciones fundamentales, contribuir a determinados y circunscriptos progresos de las disciplinas filosóficas; no hemos pretendido, ni por asomo, que sean de ningún valor para el filósofo. Ello hubiera importado contrariar, en la época menos indicada y sin justificativo alguno, una orientación manifiesta de la filosofía tradicional, orientación bien recordada por su clarovidente restaurador. Como los escolásticos —expresaba León XIII hace poco más de cincuenta años— repetían a cada instante que la inteligencia humana se eleva al conocimiento del orden metafísico sólo desde los seres sensibles, comprendieron espontáneamente la utilidad que existe para

el filósofo de sondear con atención los secretos de la naturaleza y de aplicarse al estudio asiduo de las cosas del mundo físico.

El provecho es vario y no de poca monta.

En primer lugar, las ciencias positivas suministran proposiciones que, si bien ceden el puesto a las atestiguadas por la evidencia sensible cuando es preciso establecer con certidumbre las verdades filosóficas, son requeridas, en cambio, cuando se trata de confirmar esas verdades e ilustrarlas convenientemente.

En segundo término, permiten rebatir ciertas objeciones formuladas, por sabios engréidos, a principios filosóficos, estableciendo con sus mismas armas la inexistencia de las reprochadas contradicciones entre éstos y las verdades científicas.

En tercer lugar, el enriquecimiento de los datos experimentales, si no provoca soluciones filosóficas realmente inéditas, aporta al menos nuevas precisiones a la manera de plantear determinadas cuestiones, sobre todo algunas pertenecientes a la filosofía natural. Es lo que ocurre, verbigracia, con el problema de la educación del alma vegetativa y los descubrimientos modernos sobre la estructura orgánica de la célula-huevo y sobre la partenogénesis artificial.

Por último, las ciencias de los fenómenos ayudan a distinguir fácilmente las verdaderas evidencias sensibles —que constituyen el antecedente primitivo y fundamental de la filosofía— de ciertas interpretaciones vulgares y propiamente pseudo científicas de la experiencia, las que jamás debieran servir de premisas al filósofo. Si, por ejemplo, para probar la realidad de los cambios substanciales, se recurriese en filosofía natural —dice Maritain—, al argumento de que el agua es un cuerpo **líquido** mientras que el hidrógeno y el

oxígeno son cuerpos **gaseosos**, tal razonamiento descansaría, no sobre una verdad de evidencia sensible, sino sobre un error de orden científico, ya que, efectivamente, los mismos cuerpos inorgánicos pueden encontrarse bajo los tres estados: sólido, líquido y gaseoso.

Una apropiada información científica evita al filósofo equivocaciones semejantes.

Como les hubiera evitado a los Antiguos la superfetación de su teoría de los cuerpos celestes. Impedidos de discernir en el aspecto de los astros toda variación cualitativa, profesaron que los cuerpos celestes son incorruptibles y que el movimiento local es la única especie de cambio a que están sometidos. Respetuoso ante todo de la experiencia, el aristotelismo —escribe Yves Simon— se veía compelido a añadir, a su teoría general de la composición hilemórfica, un apéndice poco feliz y difícilmente armonizable con el resto del edificio, para hacer en él encajar el hecho ilusorio de la incorruptibilidad astral, hasta que el telescopio y el análisis espectral purificaron en definitiva a la filosofía de ese capítulo novelesco.

Le conviene a la filosofía mantener, pues, un comercio constante con las demás ciencias.

Esa fué la gran preocupación del ilustre Cardenal Mercier; y su obra de acercamiento entre la sabiduría antigua y las nuevas conquistas científicas es uno de los más señalados servicios que le debe el renacimiento tomista contemporáneo.

Se inicia predicando dicha aproximación con su propia conducta. Nombrado profesor en la Universidad de Lovaina, a mediados de 1882, antes de asumir la responsabilidad de la doctrina escolástica se convierte en humilde discípulo de colegas versados en las ciencias

de la naturaleza: frecuente con regularidad los cursos de Charcot en la Salpêtrière; asiste a las experiencias y descubrimientos del neurólogo Van Gehuchten; amplía su preparación en química al lado de Louis Henry; y sigue con entusiasmo los trabajos del gran biólogo malinense Van Beneden. Su curiosidad inagotable no olvida, además, las matemáticas, para las que recurre a Paul Mansion, ni siquiera la lingüística cuyos secretos pide al sinólogo Charles de Harlez.

Obtiene, luego, la implantación en su querido Instituto Superior, de una enseñanza científica adaptada a las necesidades de la filosofía; y propicia la creación en 1895, cuando no había nada semejante en Francia, de un curso especial de psicofisiología con laboratorio anexo perfectamente dotado, el cual, antes de la guerra, había ganado prestigio universal por la excelencia de sus monografías y hasta por los instrumentos inventados.

Y Lovaina no constituye una excepción entre los centros intelectuales. El mismo afán de vincular la filosofía con las ciencias experimentales inspira hoy la organización de los estudios tomistas en París, Milán, Colonia, Roma, Innsbruck, Barcelona, Friburgo, Dublín, Salamanca, Nimega...

En la actualidad, ese anhelo se ha convertido, dentro de las facultades eclesiásticas, en una obligación positiva. Efectivamente, la Sagrada Congregación de los Seminarios y Universidades, al confeccionar los reglamentos para la mejor ejecución de la Constitución apostólica "*Deus Scientiarum Dominus*", de 24 de mayo de 1931, incluyó entre las materias que deben enseñarse en el ciclo de estudios filosóficos, a la psicología experimental y a las cuestiones científicas que se vinculan a la filosofía en conexión con la biología, la

antropología, las matemáticas, la física y la química (Art. 27, III, 2).

Por cierto que el hombre de ciencia sale también ganancioso si a su vez procura un amistoso trato con la filosofía tradicional. Claro está que no de soluciones concretas de sus problemas propios: no puede esperarse que del cielo de la metafísica llueva directamente el maná de los descubrimientos científicos. Lo cual no quita que la filosofía preste al sabio los estimables servicios que vamos a reseñar.

Primeramente, el de horadar con haz luminoso los horizontes del conocimiento en el preciso instante en que ellos se cubren de una bruma impenetrable para el método experimental.

Los fenómenos del universo sensible, en efecto, tarde o temprano nos ponen frente a cuestiones de un orden más elevado, que no nos resignamos a eludir, y para las que necesariamente hemos de recurrir a la filosofía. Sobre todo, el biólogo o el psicólogo se ven forzados, por razón del objeto mismo de sus estudios, a plantearse inevitablemente preguntas finales que rebasan los límites de la ciencia experimental.

Queda, es verdad, ante estos problemas superiores, la actitud mutiladora del positivista: renunciar a investigarlos, contentándose con la observación y enlace experimental de los fenómenos. La concepción de Comte, continuada por Kirchhoff y particularmente por Mach, asienta que la tarea científica consiste tan sólo en describir los fenómenos sometiéndolos a leyes empíricas. Las suposiciones mismas deben tener por único objeto una regla empírica todavía desconocida. "Toda hipótesis física —se lee en el *"Cours de Philosophie Positive"*—, a fin de poderse realmente juzgar, debe en forma exclusiva descansar sobre las leyes de los

fenómenos y nunca sobre su modo de producción”.

Pero el espíritu humano —como lo ha demostrado Meyerson— tiende a la explicación, tendencia extremadamente fuerte que no se satisface con la comprobación de las leyes empíricas sino como algo provisional, hasta tanto se descubran las causas.

La ley que rige los fenómenos de la atracción newtoniana es de una claridad y de una simplicidad insuperables. ¿Cómo es posible, entonces, —se pregunta Meyerson—, que a partir del momento mismo en que fué formulada, los astrónomos y físicos hayan continuado escudriñando más allá y considerando a esta atracción cual un enigma? Sencillamente, porque con el mero descubrimiento de la ley no se aquieta ni jamás se satisfizo la curiosidad científica.

La búsqueda de la explicación reina soberana en todas partes sobre la timidez positivista. El autor citado, en su apreciada obra “*De l'explication dans les sciences*”, recuerda como ejemplo típico el del Consejo de Física reunido en Bruselas (octubre y noviembre de 1911), que comprendía en su seno a las eminencias de la ciencia europea, ya que formaban parte de él Henri Poincaré, Brillouin, Madame Curie, Langevin, Perrin, Lorentz, Nernst, Planck, Jeans, Rutherford, Kamerlingh Onnes, etc. La lectura de las comunicaciones presentadas y de las discusiones habidas demuestra que el fin exclusivo de todo ese trabajo de sabios, consistió, no en la investigación de leyes empíricas, sino en la rebusca de una verdadera teoría física, de una suposición relativa al modo de producción de una serie de fenómenos verificados de manera indubitable por autorizados especialistas⁸⁹.

Ahora bien, como las soluciones de las ciencias positivas no nos entregan el ser mismo de las cosas,

y no son explicativas —según escribe Maritain— sino por las causas próximas o simplemente por aquella especie de causa formal que es la legalidad matemática de los fenómenos, no pueden bastarnos. Puesto que buscan la razón de ser y no la dan sino muy imperfectamente, las propias ciencias provocan el deseo de la filosofía, reclaman suspenderse a un saber superior.

Sostiene Meyerson que el gran error del positivismo consistió en no advertir que toda ciencia intenta alcanzar ese ser mismo de las cosas, explicar realmente la naturaleza, no reducirse a describir y clasificar sus fenómenos. Pero no es con el método experimental que el hombre de ciencia, acuciado por tal anhelo de explicación, va a resolver las cuestiones metaempíricas y a penetrar en el corazón de lo inteligible. Con sus procedimientos e instrumentos arribará, en el mejor de los casos, a respuestas extrínsecas, a rodear o delimitar incógnitas, como vimos a propósito de los trabajos embriológicos de Driesch. Las soluciones apropiadas, esenciales, sólo las conseguirá valiéndose de los medios filosóficos de indagación.

Por otra parte, la ontología se encuentra forzosamente en la base de todas las ciencias experimentales, fundándolas lógicamente.

El sabio aplicado a tales disciplinas tiene confianza, ante todo, en la facultad cognoscitiva de la inteligencia, admite que el pensamiento llega más allá de lo meramente subjetivo, cree en la realidad de los objetos que constituyen la materia de sus investigaciones. Los axiomas en que se basa, son determinaciones sucesivas de los principios metafísicos, a los cuales indirectamente se subordinan, en el sentido de que se resuelven en éstos, de que si bien se imponen al espíritu con independencia de la metafísica, no po-

drían ser válidos si no lo fueran las primeras verdades de la ontología que rigen toda nuestra actividad intelectual y compenetran todo objeto de conocimiento, incluso el conquistado gracias al método experimental. Las nociones más generales que estudia la metafísica son irreductibles a nociones anteriores, mientras que nada penetra en el dominio de la inteligencia sin pasar por ellas, nada se explica en última instancia si no se explica por ellas.

La filosofía, luego, discute y defiende los principios y datos a partir de los cuales desarrollan las ciencias sus demostraciones sin preocuparse por su lado en justificarlos. Por ejemplo, "si sobreviene alguien que niegue la existencia del mundo sensible, o que dos cantidades iguales a una misma tercera son iguales entre sí, o que el espacio tiene tres dimensiones, no es la física ni las matemáticas las que le replicarán, puesto que ellas **suponen**, al contrario, esos principios o datos"; incumbe la tarea a la metafísica.

Finalmente, toca a la filosofía determinar el objeto propio de cada una de las ciencias; su naturaleza, valor y límites; el orden que ha de reinar entre ellas. Si el físico o el químico invaden el dominio de la biología, si el fisiólogo se introduce en el campo reservado al psicólogo, quien ha de impedir la usurpación y zanjar los conflictos jurisdiccionales es el filósofo.

Pues bien, la filosofía tradicional suministra a las ciencias positivas "marcos metafísicos dentro de los cuales despliegan con holgura sus exigencias propias, y no sufren violencia: no sólo porque ella es esencialmente realista y justifica críticamente la realidad extramental de las cosas y el valor de las facultades de conocer —que toda ciencia implícitamente supone— sino porque garantiza la autonomía, la in-

dividualidad de cada una, y porque sus elucidaciones metafísicas de lo real no tienen como consecuencia necesaria ninguna deformación sistemática impuesta despóticamente a la experiencia".

Esto lo afirma, es verdad, un ardiente defensor del tomismo, Jacques Maritain. Pero no son contados los sabios que por su parte reconocen también "un acuerdo de conjunto, una buena inteligencia, una amistad natural", entre el desarrollo de la ciencia experimental y el pensamiento filosófico de Aristóteles y de Santo Tomás.

Pierre Duhem estimaba —en "**La Théorie Physique, son objet, sa structure**"— que la termodinámica general, por el orden en que clasifica las leyes experimentales, contiene los gérmenes de la teoría física ideal; encuentra una innegable analogía espontánea entre ella y la cosmología peripatética; y se considera autorizado a concluir en estos términos: "Si se despojara a la Física de Aristóteles y de la Escolástica, de la vestimenta científica usada y anticuada que la cubre, si se hiciese aparecer, en su vigorosa y armoniosa unidad, la carne viva de esa Cosmología, nos sorprendería la semejanza que presenta con nuestra moderna teoría física; en ambas doctrinas reconoceríamos imágenes distintas — porque tomadas desde un punto de vista diferente — pero en ningún modo discordantes del mismo orden ontológico" ⁹⁰.

Juzgando una obra del Cardenal Mercier, convenía Richet en que el tomismo "puede hacer entrar, dentro de sus marcos, las investigaciones contemporáneas de la psicología experimental, en cuyo campo podría mencionarse asimismo las opiniones favorables de Binet, Dwelshauvers, Buytendijk, Myers, Koffka, Köhler, etc.

En biología, hemos recordado antes a Driesch, — de originaria formación positivista y kantiana, alumno de Haeckel en los laboratorios de Jena—, que conducido por sus pacientes investigaciones de embriología experimental, cumplió su itinerario de evasión intelectual hasta llegar, cuando aún no conocía las obras de Aristóteles, a una filosofía del organismo emparentada con la doctrina del Estagirita. Añadiremos ahora los nombres reputados de Louis Vialleton y de Remy Collin. Autor el primero —que falleció poco ha siendo decano de la Facultad de Medicina de Montpellier— de importantísimos trabajos sobre anatomía comparada, estimaba al tomismo como el único sistema capaz de dar una explicación cosmológica completa y armónica. El segundo, profesor de histología en la Facultad de Nancy, observa —“**Physique et Métaphysique de la Vie**”— que los resultados de la biología moderna encajan admirablemente dentro de la teoría hilemórfica esbozada por Aristóteles hace más de dos mil años, teoría que soluciona el problema de la vida desvaneciendo la aparente contradicción entre las manifestaciones físicas y las psíquicas.

Por supuesto que hemos insertado las citas precedentes no con el propósito de recurrir al infirmísimo argumento de autoridad, sino para dejar constancia, únicamente, de que entre los sabios contemporáneos no faltan tampoco quienes piensan que la ciencia experimental y la filosofía tradicional pueden avenirse en un fecundo y recíprocamente beneficioso connubio.

LA COLABORACION DE LAS GENERACIONES

Existe una manera de concebir el trabajo filosófico, necesariamente innovadora, propicia a una extrema originalidad: la llamaremos **individualista**.

Es la de aquellos espíritus arrogantes que se creen con fuerzas y tiempo suficientes para forjarse, en el más completo aislamiento, una filosofía personal y consistente. Su norma es filosofar como si nadie lo hubiera hecho antes, en vista de lo cual se fabrican una voluntaria ignorancia, vendan sus ojos, tapien sus oídos, renuncian sin inmutarse a toda herencia intelectual y se bloquean dentro de impenetrable caparazón para rehacer, con envidiable confianza en sí mismos, el trabajo de siglos de inquietud espiritual.

Nótese bien que lo que les preocupa no es tanto someter las verdades transmitidas a la revisión del propio albedrío, cuanto hacerlas sistemáticamente a un lado a fin de redescubrir el universo y volver a comenzar la historia del pensamiento. Cada uno de ellos se atreve a proferir por su cuenta las palabras divinas: **Ecce nova facio omnia**, he aquí que todo lo renuevo.

Abandonar los caminos trillados, hacer tabla rasa de las enseñanzas recibidas, construir íntegramente su propio sistema prescindiendo en absoluto de los viejos cimientos, no buscar otra ciencia que la que pudiera encontrarse en él mismo, tal fué el ambicioso programa de René Descartes.

Guerreaba, en plena mocedad todavía, por Alemania. De regreso al ejército luego de asistir en Francfort a la coronación del emperador, los primeros rigores del invierno le detuvieron en cierta villa del reino de

Suabia, situada sobre la margen derecha del Danubio. Sin conversación que le interesara y felizmente libre entonces de cuidados y pasiones —pues ellas no faltaron a este filósofo de humor vagabundo que, además de militar, supo ser, según parece, jugador y enamorado—, afortunadamente libre —decía— de cuidados y pasiones que le turbasen, encerróse todo el día, en aposento recogido y abrigado, para vacar a sus pensamientos⁹¹.

Uno de los primeros que se le impuso a su consideración, fué el de la mayor perfección de las obras debidas a un solo autor. Los edificios proyectados y concluídos por un arquitecto único, son más bellos y mejor ordenados que los que varios han procurado reparar utilizando viejos muros levantados para otros objetos. Del mismo modo prefería Cartesio las poblaciones geométricas trazadas en la llanura por un solo ingeniero, a las pintorescas pero mal compasadas ciudades que se forman mediante el crecimiento paulatino y secular de los primitivos burgos. Atribuía el florecimiento de Esparta, no a la bondad de cada una de sus leyes en particular —pues reconocía que algunas eran sumamente extrañas y hasta contrarias a las buenas costumbres—, sino a la creencia —errónea, por cierto — de que todas en conjunto emanaban de un solo legislador.

Extendiendo desaprensivamente el alcance de tales comparaciones "a las ciencias de los libros", llegó a forjarse la idea de que una filosofía compuesta y acrecida poco a poco con las opiniones de muchas y diversas personas no se aproximará tanto a la verdad como "los simples razonamientos que puede hacer naturalmente un hombre de buen sentido tocante a las cosas que se presentan".

Y esa idea extremadamente individualista, que le nació al calor de la lumbre en Neubourg, se le hizo carne al punto de que, hojeando la correspondencia de Descartes, encontramos pasajes como éstos: "Ignoráis por consiguiente —responde a críticos que le oponen autoridades— que habláis a un espíritu de tal manera desprendido de las cosas corporales que **ni siquiera sabe si ha existido jamás algún hombre antes que él**, y que por tanto no se impresiona mucho con su autoridad". "¿Olvidáis acaso —escribele a Gassendi— que os dirigís a un hombre que no quiere ni aún saber si hubo hombres que le precedieran?"

Visibles son las consecuencias de una semejante manera de pensar, a la cual, claro está, no podían faltar los numerosos adeptos que la aplicaran en su provecho; puesto que la regla es prescindir de los demás, prescindamos a nuestra vez de Descartes y de su atrevida construcción filosófica, iniciada, levantada y concluída por él solo. Si conforme reza la optimista sentencia cartesiana, **le bon sens est la chose du monde la mieux partagée**, que cada uno edifique su sistema completo, sobre sus propias bases. En suma: recomenzar incesablemente la filosofía.

El consejo de hacer tabla rasa es el que más han retenido los sucesores de Descartes, tanto que se ha podido escribir que todo filósofo moderno es cartesiano en el sentido de que se juzga debutante en lo absoluto y con la misión de traer a los hombres una nueva concepción del mundo ⁹².

Bacon de Verulam —en su "**Instauratio Magna**"— y Descartes, "tratan de reformar la obra de la filosofía de tal suerte que quieren empezar de nuevo; pero lo que al fin construyen, lo que al fin realizan —

apunta Kuno Fischer—, tiene algo semejante y parentesco evidente con los tiempos anteriores”; mientras que Kant se apartó del camino de sus antecesores y entró “en otro completamente nuevo”.

En realidad, ni el kantismo importó un comienzo absoluto; reconoce precursores, “no sale así como de la nada y desgajándose de todo lo que le precedía”. Pero no hay duda que el formidable pensador de Koenigsberg edifica su “**Crítica**” sobre una ignorancia tranquila de la filosofía antigua, la cual nesciencia —según el mismo Kuno Fischer— le habría sido ventajosa, amparando la originalidad de su espíritu.

La concepción individualista del trabajo filosófico tiene efectivamente en Kant un otro destacado representante, como lo comprueba la simple lectura de los prefacios que escribió para los “**Prolegómenos a toda metafísica futura**” (1783) y para la segunda edición (1787) de la “**Crítica de la razón pura**”.

Es menester —decía— no utilizar los viejos conocimientos, pues del pasado nada sabría servir; es preciso dar por no sucedido lo hecho hasta aquí y fundar una ciencia totalmente nueva, de la que nadie antes haya ni siquiera soñado, mediante la revolución de un solo hombre que arrase con la tradición.

Sostiene Kant⁹³ que de tal suerte constituyéronse la Lógica, las Matemáticas y la Física. La primera —agrega—, no ha retrocedido un paso desde Aristóteles, mas tampoco dió ninguno hacia adelante; el gran cambio que experimentaron las Matemáticas debe atribuirse a la revolución producida por un solo hombre aunque la historia de ese evento y la del feliz mortal que la consumó, con ser aún más notables que el descubrimiento de la ruta por el famoso Cabo no han llegado hasta nosotros; cuanto a la Física, nos es cono-

cido el hombre que impuso la repentina mudanza, que no pudiendo explicarse satisfactoriamente los movimientos del cielo, si admitía que todo el mundo sideral giraba en torno del espectador, probó si no sería mejor suponer que era el observador el que daba vueltas y los astros los que se hallaban inmóviles.

Y por lo que hace a la ciencia suprema, claro está que el revolucionario creador de la nueva filosofía tenía que ser el propio Manuel Kant, el aventajado hijo del guarnicionero de Koenigsberg...

Dentro de la misma corriente, con audacia de pionnier y recelando "un sordo rencor de los tiempos idos contra la libertad del porvenir", Emerson hace en su "**Autobiografía**" exclamar a la naturaleza: "¡No creas absolutamente en el pasado. En todo momento te entrego el mundo nuevo y sin estrenar. Comprenderás en las horas lúcidas que todavía no hay una línea escrita!".

A este linaje de espíritus que admiten la posibilidad de que la auténtica filosofía emane de un subitáneo fiat personal, y se conducen como si ella debiera nacer en corto plazo del empeño de un solo obrero, opónese el de aquellos que conciben el trabajo filosófico como una **función social o colectiva**, como el esfuerzo de la humanidad entera equiparada —para emplear una conocida frase de Pascal— "a un mismo hombre que subsiste siempre y que aprende continuamente"⁹⁴.

Es la tarea demasiado inmensa, las fuerzas muy limitadas y la vida tan corta, sobre todo tan contados los años de rendimiento efectivo —ya que el vigor filosófico es propio de la madurez muy a menudo cercana a la muerte—, como para que la constitu-

ción de la ciencia pueda ser la obra de un individuo —por más genio y talento de que esté dotado—, ni siquiera de una generación brillante y privilegiada.

El gran filósofo, el filósofo por excelencia, es el género humano, recogiendo sin intermisión y articulando en un cuerpo de doctrina las parcelas de verdad conquistadas por la sucesión de los pensadores en el decurso de los tiempos.

La inteligencia del hombre avanza paso a paso en la investigación del origen de las cosas; le es natural arribar gradualmente de lo imperfecto a lo perfecto. **Paulatim humana ingenia processisse videntur ad investigandum rerum originem**⁹⁵, escribía Santo Tomás en contraposición al franciscano Rogelio Bacon, quien, en la segunda parte de su "**Opus Majus**" sostenía que la enseñanza divina se extiende hasta las verdades de orden natural y que la plenitud del saber filosófico es debida a una revelación inmediata hecha por Dios en el principio del mundo.

Nada de ciencia instantánea: el tiempo fecundado por el estudio, es un factor primordial en su formación y desarrollo. La verdad es intemporal; pero una cosa es la verdad, rigurosamente acrónica, y otra el **conocimiento** de la verdad, que necesita del tiempo y de la colaboración de todos los espíritus esforzados.

"Casi descubridor o buen cooperador" —**quasi adinventor vel bonus cooperato**r— llama Tomás de Aquino⁹⁶ al tiempo. No ciertamente porque él tenga la virtud peculiar de engendrar el conocimiento, sino porque ayuda al investigador de la verdad que suele después advertir lo que no vió al principio, o que repara en lo que hallaron sus predecesores y algo le añade de su cosecha. "Gracias al tiempo es que se consuma la obra colectiva, en el sentido de que todo pensador

se forma por los hallazgos de sus antecesores y les agrega su propia reflexión".

Bernardo de Chartres, autor de un tratado "**De expositione Porphyrii**", decía con valiente modestia, ya en el siglo XII, que somos como pigmeos cabalgando en las espaldas de gigantes; vemos más cosas que ios antiguos, y más lejanas, pero no por la agudeza de nuestra vista, ni por la altura de nuestra talla, sino solamente porque ellos nos llevan y nos elevan con su estatura colosal.

La inteligencia está por naturaleza ordenada a lo verdadero, que constituye su bien; de ahí que tiende como por instinto hacia la verdad aunque no perciba la razón de ella, al igual que las cosas no dotadas de conocimiento son ciegamente orientadas a su fin⁹⁷. Tan imposible es alcanzar la completa verdad como que ella se oculte por entero, dice Aristóteles en su "**Metafísica**". No es extraño, pues, que cada filósofo atisbe siquiera alguna pequeña parcela. Sin duda, — comenta Santo Tomás—, el material que por su trabajo e invención puede un solo hombre aportar al progreso de la verdad, es insignificante cotejándolo con el edificio colectivo de la ciencia. Sin embargo, con los elementos que todos proporcionan, reunidos, seleccionados y coordinados, se hace algo magno, según lo testimonian las diversas ciencias que gracias al esfuerzo y a la sagacidad de muchos han llegado a un maravilloso desarrollo⁹⁸.

Ni la revolución de la Física fué de una originalidad tan absoluta como escribía Kant. Preparáronla los doctores de París del siglo XIV, en particular el círculo de los occamistas. Copérnico, Galileo y sus émulos fueron los herederos de esta tradición pari-

siense como lo ha mostrado Pierre Duhem en sus **"Études sur Leonardo da Vinci"**⁹⁹.

Al símil cartesiano del único arquitecto que emprende y acaba la vasta construcción, —símil que confunde en cierta medida a la filosofía con la obra artística—, le substituiremos, pues, el de la buena gente de las comunas medievales, acarreando su piedra para el templo comenzado por los abuelos y que habrían de proseguir los hijos de sus hijos.

Y puesto que hemos aludido a la obra artística, no dejaremos de decir que, aun en sus dominios, por más importantes que sean las aptitudes y el esfuerzo individuales y por más decisivo que resulte el papel de la invención, tampoco se concibe la generación espontánea y la absoluta prescindencia de la extraña colaboración.

Ni Virgilio, ni Racine, ni Shakespeare se preocuparon —observa Paul Valéry— de ocultarnos que habían leído.

Después del magnífico estudio de Miguel Asín Palacios sobre **"La Escatología musulmana en la Divina Comedia"** (Madrid, 1919), nos parece que no puede continuar sosteniéndose que la extraordinaria imaginación del poeta florentino sacó de la nada su inmortal poema. Pone efectivamente en evidencia el doctísimo sacerdote español, las analogías de organización, de proceso, de detalle; las coincidencias de pensamiento, de palabras y de método que existen entre Dante y escritores árabes que le precedieron en tres o cuatro siglos; y traduce leyendas islámicas que provocan la impresión inconfundible de estar leyendo los tercetos dantescos¹⁰⁰.

Faltándole pocas semanas para morir, decía Goe-

the a Frédéric Soret: El genio más grande no iría muy lejos si pretendiese extraer todo solamente de su propio caudal. ¿Qué es el genio si se le priva del derecho de utilizar cuanto le causa admiración, de tomar aquí el mármol, allá el bronce para elevar su edificio? ¿Quién soy yo mismo? ¿Qué hice? Recogí, aproveché todo lo que oí, todo lo que observé. Mis obras están nutridas por millares de individuos diversos. La infancia, la edad madura, la ancianidad me han ofrecido sus pensamientos, sus facultades, su manera de ser. He levantado con frecuencia la cosecha que otros sembraron. Y resumía: "Mi obra es la de un ser colectivo y lleva el nombre de Goethe".

No se objete que este rasgo pudo ser dictado al coloso germano por el explicable flaquear de los últimos días terrenales. Muchos años antes, en efecto, había expuesto a Eckermann conceptos idénticos: ¿Qué podemos llamar "nuestro", si no es la energía, la fuerza, la voluntad? Si pudiese inventariar todo lo que debo a mis predecesores y a mis contemporáneos, no me quedaría gran cosa de personal. Reconocido estoy a los Griegos y a los Franceses. Con Shakespeare, Sterne y Goldsmith he contraído una deuda sin límites. Pero con todo eso no he agotado todavía las fuentes de mi cultura: iría hasta el infinito y sería trabajo perdido. "Lo esencial —concluía bellamente— es tener un alma que ame la verdad y que la acoja allí donde la encuentre" ¹⁰¹.

En nuestros días, y fuera del campo tradicional, no faltan tampoco los pensadores que tienen una clara visión del carácter humano y colectivo de la filosofía, tan encarecido en la teoría y tan dócilmente realizado en la práctica por la doctrina tomista.

“Un espíritu aislado —escribe Ortega y Gasset¹⁰²— no puede afrontar la masa de meditación que es preciso emplear para no perderse entre los delicadísimos perfiles de los objetos sumamente abstractos. Necesita “acumular a su meditación la de los pensadores ejemplares del pasado. Correría sino el riesgo de no pasar nunca del comienzo y detenerse en las primeras y más elementales distinciones que hicieron los filósofos primigenios”.

Volver a partir del caos, como si nada hubiera sido antes, volver a tomar el mundo de la nada, no allí donde lo dejaron geniales antecesores, “es una psicología de Adanes”, afirma en sus **“Meditaciones del Quijote”**.

“Como Goethe decía que sólo todos los hombres viven lo humano, cabe insinuar que la filosofía ha de hacerse con la propia cabeza más la de todos los filósofos sidos”.

La filosofía no tendrá consistencia —expresa Trendelenburg— “hasta que se desenvuelva como las demás ciencias, mientras no deje de ser una formación arbitraria de cada mentalidad, y no estudie históricamente los problemas”¹⁰³.

Bergson, desde una comunicación —**“L’Intuition philosophique”**— enviada en 1908 al Congreso de Ginebra, viene insistiendo sobre la elaboración progresiva de la filosofía.

Progresará la filosofía y se hará, como las ciencias positivas, en colaboración, escribe en **“L’energie spirituelle”**. Estima Bergson que si se concibe la tarea filosófica como la de construir sistemas arquitectónicamente bellos quizá, pero necesariamente frágiles, y que se levantan sucesivamente sobre las ruinas de los precedentes, la filosofía corre el peligro de tener siem-

pre que volver a empezar y de que se la tome por mero entretenimiento del ingenio, sin científica seriedad. La filosofía, por el contrario, debe hacerse —dice— en colaboración, mediante la continuada labor de los filósofos, “en lugar de tejerse y destejarse sin cesar como la tela de Penélope”¹⁰⁴.

Sólo por el esfuerzo colectivo y progresivo de numerosos hombres de pensamiento y de observación, completándose, corrigiéndose, enderezándose mutuamente, se podrá constituir la filosofía, leemos en el prefacio de “*L'Évolution Créatrice*”.

Es que la intuición no agota la naturaleza de lo real en un esfuerzo singular, sino que meramente simpatiza con uno de sus ritmos; y como, además, la torsión del ánimo que ella supone según sus defensores, no puede sostenerse por largo tiempo, se comprende que para Bergson la filosofía deba ser una ciencia progresiva, con “la unidad de una continuidad, de una curva abierta que cada pensador prolongará, tomándola en el punto en que otros la dejaron”. (Lo que no se ve nada claro es cómo ha de ser ésto realizable, cómo ha de progresar indefinidamente la filosofía si Bergson estuviera en lo cierto al no aceptar la inmutabilidad de los principios fundamentales y al suponer, por el contrario, “que todo está perdido para el espíritu humano cuando se mira a la verdad adquirida como definitiva, es decir, como verdadera”).

Esta paulatina elaboración colectiva de la filosofía —apuntaremos de paso— no ha de ser muy del agrado del hombre de hoy, que, por un lado, ha perdido todo respeto, toda atención hacia el pasado, y por el otro, “no cultiva —conforme escribe Paul Valéry— sino lo que es susceptible de abreviación”. Diríase —agrega este filósofo **malgré lui**— que el debilitamien-

to de la idea de eternidad en los espíritus coincide con el creciente disgusto de las labores largas. No soportamos la de producir un valor inestimable por medio de un trabajo igual e indefinido como el de la Naturaleza. La espera y la constancia pesan demasiado en nuestra época, esforzada en libertarse de su tarea a costa de un derroche de energía.

Superfluo nos parece expresar que, la concepción del trabajo filosófico como una función social, es, en nuestro sentir, la única plausible y la del auténtico tomista, porque el tomismo, precisamente, constituye una obra común.

No se es tomista porque en el muestrario de sistemas se escogió al del Aquinatense como uno de entre tantos.

Se es tomista porque se renunció a encontrar la verdad filosófica en un sistema fabricado por un individuo y se prefirió buscarla, con la luz de la propia razón, ciertamente, pero haciéndose enseñar por todo el pensamiento humano, a fin de no olvidar nada de lo que es. "Aristóteles y Santo Tomás no tienen para nosotros una importancia privilegiada sino porque, a causa de su docilidad suprema para con las lecciones de la realidad, hallamos en ellos los principios y la escala de valores gracias a los cuales puede salvarse todo el esfuerzo de este pensamiento universal, sin peligro de confusión y de eclecticismo"¹⁰⁵.

Fluyen de esta segunda y exacta concepción del trabajo filosófico, ciertos corolarios que interesa poner de manifiesto, como vamos a hacerlo de seguida.

Incumbe desde luego al filósofo, la obligación primordial de informarse adecuadamente de los resultados

a que llegó en cada problema el pensamiento humano.

Ha de aplicarse a esta tarea previa, —con la sinceridad y simpatía imprescindibles para conseguir la correcta visión y el exacto conocimiento—, no por vana curiosidad sino por necesidad, porque es menester, de acuerdo al consejo del Apóstol, explorar todas las vías, examinar todos los sistemas, a fin de poder retener lo bueno y discernir lo verdadero: **Omnia autem probate: quod bonum est tenete**¹⁰⁶.

Por conveniencia indiscutible, al menos. Doblemente útil es, en efecto, —dice Santo Tomás—, recibir las opiniones de los predecesores, quienesquiera que sean: primero, para aprovechar de sus aciertos; segundo, para precavernos de sus extravíos¹⁰⁷. Y ésto no es menos importante que aquéllo, porque “nuestros ojos son naturalmente tan débiles que sin los grandes destellos lívidos que brotan del choque del error”, difícilmente repararíamos en la inestimable virtud de numerosos principios¹⁰⁸. Antes que Tomás, en el campo árabe Ibn Rochd había sostenido también la obligación del estudio respetuoso y libre de los antiguos, el deber de examinar lo que han dicho para “aceptar con alegría y reconocimiento lo verdadero, y señalar el error, con el objeto de evitarlo, sin dejar de disculparlos”¹⁰⁹.

Por modestia y prudencia, ya que el individualista que prescinde sistemáticamente de los demás, se condena a sobrepasarles en talento y en empuje intelectual si no quiere permanecer ajeno a verdades que ellos encontraron; y se expone a la decepción de “descubrir la América a cada paso”, al riesgo de que el fruto de sus afanes resulte ser no pocas veces, viejas verdades, soluciones ya conocidas quizá con mayor exactitud y profundidad por los desdeñados precursores.

Un ejemplo impresionante: Rud von Ihering, el ilustre jurisconsulto de Göttinga. Su correspondencia privada nos revela la trascendencia y la acusada originalidad que atribuía entre todas sus producciones a la famosa obra "**Zweck in Recht**". Hace diez años — escribía en 1875— que sueño en este trabajo que "se impondrá al pensador". "He puesto en él todo mi yo: no solamente un fragmento sino mi yo científico todo entero; y publicaré el libro aunque llegue a tener la certidumbre de su fracaso". El simple opúsculo proyectado —explica en 1880— "deviene una especie de Filosofía del Derecho. He compuesto ya dos volúmenes y sólo hubiera podido ser más breve "si muchas cosas que creo deber decir **hubiesen sido dichas antes**. Pero he tenido que sacrificar el plan metódico a la **novedad de mis descubrimientos**" ¹¹⁰.

Pues bien, apenas aparece esta obra, —cuya elaboración había conceptuado Ihering como su "misión suprema", y que contenía "el resultado de toda su vida científica" (carta de abril 30 de 1883)— cuando una recensión de W. Hohoff le demuestra que "las perspicaces concepciones sobre el fundamento del Derecho desarrolladas en su libro, se encuentran ya expuestas con plena claridad en Tomás de Aquino".

Con ejemplarísimo amor a la verdad, que tanto le honra, confiesa Ihering en la segunda edición de "**El fin en el Derecho**", que Hohoff "le hizo ver por las citas de Santo Tomás, que este profundo pensador había reconocido el momento realista, práctico y social, así como el histórico, de lo moral, con exactitud perfecta". "Y —añadía— me pregunto admirado: ¿Cómo fué posible que tales verdades, una vez expuestas, cayesen en el más completo olvido para nuestra ciencia protestante? ¡Cuántos errores se hubiera ésta evi-

tado si las hubiese tenido en consideración! Por mi parte, quizá no habría escrito todo mi libro, de haberlas conocido, pues los pensamientos capitales, por los que me hube propuesto la obra, encuéntranse ya con toda claridad y excelentemente explicados en aquel profundo pensador" ¹¹¹ . . .

Olvidos semejantes —bien lamentables, en verdad— no se producen o difícilmente ocurren cuando se proclama, no despreciando a los antecesores, la necesidad metodológica de iniciar el estudio de cada problema por una investigación histórica, tan exacta como posible, de sus orígenes y de su desarrollo; de colaborar con el género humano estableciendo una continuidad con el pasado y su tradición filosófica más auténtica.

Tomás de Aquino da muestras en todas sus obras de ese juicioso sentido histórico.

Aprueba y aplica reiteradamente el procedimiento aristotélico de exponer ante todo lo que han pensado los predecesores sobre la cuestión planteada. Verbigracia: los artículos de la "**Summa**" destinados a analizar cómo el alma unida al cuerpo conoce las cosas materiales que le son inferiores.

A veces, para solucionar una simple objeción nos brinda desenvolvimientos históricos de una limpidez y precisión envidiables.

Está demostrando, por ejemplo, que el intelecto agente no es uno para todos los hombres según lo sostenía Averroes, cuando tropieza en un texto de San Agustín que presta asidero para argumentar en contra de su tesis. Tomás resuelve la dificultad mediante una conveniente distinción, pero con el propósito de que escrutemos más profundamente el espíri-

tu de las palabras agustinianas y conozcamos mejor cuál es la verdad en esa materia, pasa ante nuestros ojos una interesante película de compendiada historia filosófica¹¹².

Comienzan desfilando los antiguos filósofos, que no admitían otra potencia cognoscitiva fuera de los sentidos ni otros seres que los corporales; y que, impresionados por la continua variación de las cosas sensibles se veían constreñidos a negar la posibilidad de toda certeza. Síguelos Sócrates, dedicado exclusivamente a la filosofía moral por haber perdido toda esperanza de captar la verdad de las cosas. Luego Platón, conforme con los primeros en que los sentidos no pueden arribar a un conocimiento cierto de las cosas corporales, en constante flujo y movimiento; pero aceptando, por una parte, la existencia de ideas incorpóreas e inmóviles, y por la otra, de una fuerza conociente espiritual, el intelecto, con la cual fundaba la certidumbre científica en tanto que la inteligencia participa de esas especies separadas de la materia, **per se subsistens**. Aparece después el obispo de Hipona rectificando a su maestro, negando las especies separadas, subsistentes por ellas mismas, y reemplazando esa concepción platónica de las ideas, por lo que él llama "las razones de las cosas en el entendimiento divino", que, dejando como su impronta en nuestra inteligencia, le permiten juzgar con certeza. Sobreviene, por último, el Estagirita, demostrando que los seres corporales encierran algo de estable, y que la percepción sensitiva en determinadas circunstancias no está sujeta a error, según acontece cuando se ejercita sobre el objeto formal al que cada sentido se encuentra ordenado; y reconociendo, por encima de la sensación, una facultad intelectual apta para percibir la verdad.

Los comentarios a los tratados peripatéticos denotan aún más, por su índole especial, la preocupación del Doctor Angélico de encuadrar cada problema en su marco histórico.

La abundancia de las citas y la variedad —considerable para su tiempo— de las fuentes en que se abreva el Aquinatense, corroboran también su afán de permanecer siempre en contacto con las demás grandes inteligencias que la humanidad produjo, sin distinción de razas, países, religiones, doctrinas o ciencias.

Griegos o bárbaros, judíos o Padres de la Iglesia, musulmanes o cristianos, teólogos y filósofos, oradores y poetas, alquimistas y médicos, matemáticos y astrónomos, eruditos y jurisconsultos, a todos ellos acude Tomás acuciado por sed inextinguible de completar su información. Para interpretar al Filósofo, para entrañar la verdadera **intentio Aristotelis**, pone a contribución la obra exegética de sus predecesores y de los más diversos autores que se hayan referido, siquiera incidentalmente, a las enseñanzas del Estagirita, o de cuyos libros se pudiera extraer alguna conveniente ilustración de aquéllas. Así vemos cooperar indistintamente en los "**Comentarios**", a Teofraсто, Boecio, Porfirio, Alejandro de Afrodisia, Amonio, Aspasio, Herminio, Temistio, Algazel, Galeno, Avempace, Avicena, Averroes, Jámblico, Siriano, Simplicio, Filopón, Eudoxio, Calipo, Hiparco, Tolomeo, Apuleyo Platónico o de Madaura, Proclo, Avencebrol, Afragano, Cicerón y Virgilio.

Sin duda, al utilizar tan vasto y heterogéneo material, la penuria de medios (versiones deficientes, etc.) le induce de tarde en tarde a errores, generalmente de escasa importancia; mas fuerza es reconocer asimismo que el Doctor Prudentísimo siempre hace lo que está

a su alcance, jamás omite "la concienzuda indagación del pensamiento auténtico de los autores por la verificación de los textos, la crítica de las traducciones, la interpretación de los detalles fragmentarios en función del conjunto, la comparación de las diferentes obras, el estudio del ambiente y el muy amplio aprovechamiento de los intérpretes antiguos y coetáneos" ¹¹³.

Y no es labor de pura erudición, de mero compilador enciclopédico la que realiza Santo Tomás.

No le interesa la historia de la filosofía concebida con el rigor de algunos modernos que se limitan a registrar, en una atmósfera de neutralidad desoladora, las ideas y doctrinas particulares, sin terciar de ningún modo en el debate prohibiéndose toda apreciación desde el punto de vista de la verdad objetiva.

Si estima indispensable que las concepciones de los filósofos precedentes sean estudiadas y conocidas lo mejor posible, no es tampoco por el diletantismo de gozar en artista "las bellas catedrales del pensamiento, sin preferir ninguna", **quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum** ¹¹⁴, porque el fin de la filosofía es saber la verdad, no lo que los hombres hayan pensado.

Para los tomistas, "lo que constituye el interés supremo de una doctrina, es la verdad que encierra. Mendigamos a los grandes filósofos el pan de la verdad. Antes de admirar sus brillantes éxitos, necesitamos vivir espiritualmente, y si para ayudarnos a tal fin no tienen nada que ofrecernos, ningún alimento asimilable, cesan de interesarnos. ¡Qué nos importa la artística construcción del edificio si está vacío de verdad! **¿Quid est veritas?** ¿Dónde está la verdad? Sobre los problemas esenciales que todo espíritu se plantea

un día u otro, ¿qué es lo verdadero y qué lo falso? ¿qué es preciso pensar? ¿a qué podemos asirnos"?¹¹⁵. Y la mofa del escéptico, que nos dispara en su acepción peyorativa el epíteto de "dogmáticos", nos deja sin cuidado.

Con sus prolijas investigaciones históricas y sus sabias exégesis, Santo Tomás procura solamente facilitar el acceso al templo de la verdadera ciencia, recibiendo lo que los demás pensadores dijeron de exacto, eludiendo los errores en que incurrieron, y cerniendo, hasta en los filósofos que siguieron ruta equivocada, aquellas afirmaciones que suelen enunciar presionados por la virtud compulsiva de la verdad, **sicut ab ipsa veritate coacti**.

De unos y otros se declara reconocido deudor. Justo es que rindamos gracias —escribe— no sólo a quienes sostuvieron una doctrina dueña de nuestra adhesión, sino también a los que, obligándonos a refutarlos, dieron motivo para nuevos hondos estudios, en los que refulgió la verdad con más puro brillo¹¹⁶.

Y por haber así venerado el esfuerzo de todos los sabios cuyas obras conoció —las que buscaba, sea en su texto original o en traducciones fidelísimas, con aquella ansia que le hizo decir en cierta ocasión que preferiría las homilías de San Crisóstomo sobre San Mateo a la posesión de la bella ciudad de París—, Tomás de Aquino aprovechó como ninguno el patrimonio intelectual, grande o pequeño, que cada uno de ellos legó a las generaciones siguientes.

No basta, sin embargo, honrar la gran tradición humana y recoger con filial respeto su depurada herencia intelectual. Es menester acrecentar el acervo transmitido, continuar la obra de los antecesores sobre las bases definitivamente echadas.

Opus philosophicum semper perfectibile. Un estancamiento sería condenable; bajo ningún concepto se justificaría; ni Dios cesa de iluminar a las inteligencias ni les retira su inmensa curiosidad, ni ha de completarse jamás en esta vida terrena la obra de constitución del saber.

Malamente perdido estaría el entendimiento del hombre —como dice el cardenal Cayetano— si es que nada pudiésemos conocer aparte de lo que Aristóteles enseñó ¹¹⁷. Y en cuanto el objeto de la filosofía, nunca lo agotarán nuestras limitadas fuerzas pues infinito es el océano del ser, inconmensurable la profundidad de la verdad.

Quedará siempre, por lo tanto, considerable labor intacta para los espíritus animosos que resuelvan seguir la línea general establecida por la tradición filosófica: fijar las verdades descubiertas, podar las imperfecciones adventicias, suministrar nuevos justificativos de aquéllas, defenderlas contra las objeciones continuamente renacientes y, sobre todo, desarrollar lo inconcluso, que a cada cual le concierne —según escribe Santo Tomás— llenar las lagunas existentes en los estudios de sus predecesores ¹¹⁸.

Es requisito del progreso filosófico, edificar sobre los cimientos asentados en la roca incommovible del ser por ese espíritu colectivo del género humano a que nos hemos referido, de suerte que lo nuevo prolongue realmente lo antiguo, se sume, sin destruirlas, a las conquistas pretéritas.

La verdadera originalidad en filosofía no consiste en separarse del pasado, en desprenderse de la tradición, en elaborar un sistema que sea una **proles sine matre creata**, supuesto que ello fuere factible. Cuanto más vigoroso es el laurel, tanto más hunde y multi-

plica sus raíces en la añosa tierra de nuestras selvas.

La tradición, lejos de ser enemiga del progreso y de la auténtica novedad, los hace posibles; sin ella la humanidad permanecería estacionaria entregada a un perpetuo trabajo de Sísifo. Con su decisión habitual y sin los matices atenuadores indispensables, Chesterton afirma que la independencia de la tradición es visiblemente la antítesis del progreso, "porque con el pensamiento libre e individual el hombre comienza por el principio y va, según toda probabilidad, justamente tan lejos como su padre antes que él. Mas si existe efectivamente alguna cosa que se parezca al progreso —concluye— ella implica desde luego el estudio profundizado y la aceptación por entero del pasado" ¹¹⁹.

La inmóvil fijeza de los fundamentos asegura las proyecciones futuras de la fábrica, y la estabilidad de la verdad no impide su ulterior desarrollo ni más ni menos que la identidad de un individuo no es incompatible con su crecimiento.

El progreso se cumple no por alteraciones violentas y de raíz, sino evolutivamente, es decir, sin destrucción de lo que se perfecciona, sin revolución. En todo caso, si la palabra revolución sonara gratamente a ciertos oídos, habría que distinguir las revoluciones arrasadoras que comportan un cambio profundo por vía de destrucción o subversión radical, de las revoluciones fecundas, creadoras, que entrañan también una honda mudanza pero a modo de positivo desarrollo o perfeccionamiento.

Estas últimas "no destruyen las ganancias adquiridas por el pasado; las confirman y salvan, al contrario. Porque en semejante caso, para quien sabe ver más allá de las apariencias, la substancia misma del pasado

se vuelve a encontrar —aunque mejorada— bajo un estado o una forma nuevos. Toda la savia de la tradición agustiniana se halla en Santo Tomás, todos los valores humanos del niño, están en el adulto, el cual no evacúa sino lo que es característico de la puericia como tal. . . .¹²⁰ “Las revoluciones constructivas finalizan un movimiento más o menos largo de progresión, y así, a pesar de los conflictos secundarios, suponen como condición misma una esencial continuidad de vida y de actividad”.

Los espíritus subversivos, los rebeldes a la tradición no realizan las revoluciones fecundas. “Los hombres dóciles son los únicos que crean”. En ellos seguramente pensaba el propio autor de la revolución copernicana de la metafísica cuando se preguntaba en su “**Antropología**” si no son “las cabezas mecánicas”, encarriladas dentro del orden, más bien que las inteligencias revoltosas e innovadoras, las que principalmente contribuyen al progreso de las artes y de las ciencias.

TRADICION, AUTORIDAD Y FE

Nos parece estar oyendo la protesta que en ciertos espíritus enemigos de toda norma provocaría la lectura de las páginas que se acaba de consagrar al elogio —a nuestro juicio circunspecto, sin embargo— de la tradición.

Habemus confitentes reos. ¡He aquí lo que en pleno siglo XX nos ofrecen con tantas alharacas estos secuaces del tomismo: so capa de admirativo respeto al trabajo de las pasadas generaciones, una ideología sin

libertad, una filosofía no racional, asentada íntegramente en el principio de autoridad, canonizada por los romanos pontífices!

Los antiguos dijeron, el Estagirita lo ha enseñado, Santo Tomás lo comentó y confirmó; la causa, por ende, está definitivamente resuelta.

Siempre los escolásticos procedieron de tal suerte, **jurantes in verba magistri**, haciendo, por ejemplo, un dogma de cada enunciado de Aristóteles. Razón sobrada tenía Nizolius (1674) cuando les llamaba siervos del tropel —**servum pecus**— de Aristóteles. "La regla primordial de los peripatéticos —agregaba— es someterse a su autoridad, jurar por su palabra, de modo que si él hubiese dicho que el hombre es un asno y que el buey habla, necesariamente habría que acordar una entera fe a esas afirmaciones"¹²¹. Hoy es el dictamen del Doctor Común el que sin más ni más pone entre ellos punto final a las cuestiones de la filosofía.

Brevemente: el absoluto reinado de la autoridad en la ciencia filosófica.

Por cierto que no vamos a defender a esos escolásticos de infeliz memoria para quienes el Filósofo era un oráculo que no se podía contrariar sin incurrir en herejía; ni excusar el servilismo de aquellos peripatéticos que obtuvieron del Parlamento de Luis XIII la resolución, odiosa y ridícula a un tiempo, que prohibía atacar, bajo pena de muerte, el sistema del maestro del Liceo.

Reconocemos también que una determinada manera de citar a Tomás de Aquino —transcribiendo con demasiada frecuencia textos que nada añaden a la simple exposición del hecho o de la idea— puede dar la falsa impresión —según teme Kremer¹²²— de que el

Angel de las Escuelas es invocado como una autoridad, en substitución de las pruebas pertinentes y para suplir la obra irremplazable de la reflexión o del razonamiento.

Quizá alguna vez hayamos nosotros mismos merecido ese reproche; pero no compartiremos nunca la obsequiosa sujeción de los que —si los hay— están dispuestos a de antemano admitir cualquier doctrina, no por su propia fuerza intrínseca, sino por la sola razón de que proviene de Santo Tomás.

Ese servilismo discipular, esa rendida e incondicionada adhesión, se hallan precisamente en el polo opuesto de lo invariablemente teorizado y practicado por el Aquinatense.

En la primera cuestión de la "**Summa Theologica**" concede Santo Tomás a Boecio, que el crédito prestado en determinada materia científica al dictamen de una persona, exclusivamente por su mérito y fama, constituye el más frágil de los argumentos: **locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana est infirmissimus.**

La autoridad humana —agrega en uno de sus cuodlibetos— no demuestra apodícticamente; apenas si funda sobre la creencia la opinión forjada acerca de una cosa: **probare autem per auctoritatem, non est demonstrative probare, sed fide rei opinionem facere**¹²³. Ni la autoridad de todo un filósofo —dice en otra oportunidad— debiera prevalecer por sí sola sobre el endeble razonamiento de un niño.

La nuda autoridad del maestro —insiste con frecuencia— no hará adquirir jamás al oyente la inteligencia de la cuestión que defina o determine. El discípulo retornará tan ayuno de ciencia como antes, si se le proponen conclusiones que no están implicadas

en principios evidentes por ellos mismos —*per se notis*—o cuya inclusión no es puesta de manifiesto; cuando más habrá conseguido formarse una opinión o una creencia, de ningún modo logrado una científica certidumbre¹²⁴.

Es natural que no asigne valor demostrativo al argumento de autoridad quien empieza por sentar que la razón humana es la que dirige las investigaciones filosóficas¹²⁵, tanto que todo cuanto se afirma sin el apoyo de ella semeja pura ficción¹²⁶; que el único criterio para discernir lo verdadero en filosofía es el acuerdo con esa misma razón¹²⁷.

La inteligencia, pues, no abdica en Tomás de Aquino ante la presión puramente externa de la autoridad. Formular este reproche a quien supo, además, elevarse en todo momento a una tranquila indiferencia de las fuentes, sería cometer inexactitud notoria e irritante injusticia.

Podrá discutirse la autenticidad de la “*Epístola de modo studendi*”¹²⁸, pero no ponerse en duda que el Doctor Común habría suscripto, sin hesitar, este consejo que en el citado opúsculo es dado al estudiante destinatario: **Non respicias a quo, sed quod sane, memoriae recommenda**; lo que se diga de bueno confíalo a tu memoria sin curarte de la persona que lo dijo, ya que en un pensamiento lo que importa no es su procedencia sino su verdad.

“Tanto más una idea es preciosa —comenta Ser-tillanges— tanto menos interesa saber de dónde viene”. Si el honor de emitirla cupo a un insignificante, nadie, por ingente que sea su sabiduría, se estimará con venia para rechazarla¹²⁹; al contrario, deberá prestarle audiencia, así como —según refiere la Escritura en la historia de Susana— los ancianos de la asam-

ble babilónica escucharon al joven Daniel y le permitieron frustrar el complot que la senil concupiscencia de los dos jueces había urdido contra la casta mujer de Joaquín. A la inversa, poco ha de preocuparnos la fama de Sócrates, mucho la verdad: **De Socrate quidem parum est curandum, de veritate multum.**

El Espíritu, sabemos, sopla donde quiere, y la verdad procede en última instancia de Dios —**etiam veritas est quoddam divinum**—; la grandeza o pequeñez del intermediario, su autoridad o su falta de prestigio, deben entonces hacerse a un lado.

De manera que Santo Tomás escudriña la verdad entre los hombres, mas no se somete a ellos sino a la evidencia de sus razones; recurre a los sabios no **propter auctoritatem dicentium, sed propter rationem dictorum**¹³⁰, esto es, no para cubrirse con la autoridad de que puedan gozar, sino demandándoles la ayuda de sus raciocinios.

Las citas, las copiosas citas que contienen las obras del Aquinatense, no las sembró el autor para excusarse de suministrar la justificación rigurosa de sus asertos: si alguien no se arredraba ante la tarea de pensar por su cuenta y riesgo, ese era Tomás de Aquino. Pídeles a ellas tan sólo, ora la confirmación o simple ilustración “de tesis filosóficas cuya demostración racional, corroborada por la experiencia, da la única prueba verdadera”; ora la expresión acertada, feliz, de un argumento convincente por sí mismo.

Cuesta indudablemente a Tomás de Aquino el conceder que Aristóteles haya podido equivocarse; en tanto que aprovecha la menor conyuntura para hallar un sentido aceptable a sus enseñanzas y, puesto en el trance, opta por acusar a Ibn Rochd de haber depravado

el peripato: **Non tam fuit Peripateticus, quam Peripateticae philosophiae depravator** ¹³¹.

Sin embargo, no por eso deja de reconocer limpiamente los errores del Estagirita así como las omisiones e insuficiencias de su doctrina; ni le causa embarazo el admitir alguna vez que la explicación del Filósofo no es satisfactoria, o que su posición no es razonable, o que en determinada cuestión debe ser ella abandonada por la de Platón; ni se le ocurre que después de Aristóteles sea imposible todo progreso filosófico ¹³².

¡Cuán menos digna y distinta la actitud anticientífica del rival árabe! Afirma Averroes que la doctrina peripatética es la suprema verdad; que Aristóteles — milagrosa individualidad, ser más divino que humano — descubrió y acabó todas las ciencias; de sus antecesores nada merece conservarse; sus sucesores en nada le completaron ni le corrigieron. Nos incita, en consecuencia, el filósofo cordobés, a que rindamos gracias a Dios por haber suscitado un genio tan completo y concedídole en propiedad el máximum de la excelencia humana, que ningún otro, en ninguna edad, alcanzará jamás. Y cree que la Providencia nos envió esta inteligencia tan soberana, que marca el límite de la perfección terrestre, para que aprendamos todo cuanto es posible saber, **ut sciremus quidquid potest sciri** ¹³³.

Justo es hacer constar, que la franca independencia con respecto a cualquier autoridad científica o filosófica, fué propugnada no sólo por Tomás de Aquino sino también por otros escolásticos de su época o que le precedieron.

Gilles de Roma expresaba: no seguimos a los filósofos salvo en cuanto hablaron conforme a razón:

Non credimus philosophis nisi quatenus rationabiliter locuti sunt. La autoridad es un cabestro, protestaba Adelardo de Bath. La razón —decía Alain de Lille— es la que tiene que dar firmeza a esta cérea nariz, susceptible de torcerse hacia diversos lados: **quia auctoritas cereum habet nasum, i. e. in diversum potest flecti sensum, rationibus roborandum est.** Y el famoso fray Alberto de Colonia, el dilecto maestro de Tomás, no aceptaba la infabilidad del Estagirita y había también enseñado por su parte que la verdad prevalece sobre toda otra consideración —**veritas vincit et invalescit super omnia**—; y sólidamente explicado en sus “**Perihermeneia**” por qué el argumento de autoridad carece de valor apodíctico: la causa eficiente, —o sea, en la especie de que se trata, la persona que afirma una cosa—, está fuera de la cosa, la cual, por consiguiente, no saca de aquella su fortaleza o fragilidad, su verdad o su error, sino de los fundamentos o motivos en que esa persona se apoya¹³⁴.

El adversario de buena fe, que se rindiera ante la evidencia de las razones arriba enunciadas y ante la claridad terminante de los textos transcritos o recordados, no dejaría, seguramente, de interponer una última instancia:

—Acepto que el Aquinatense haya defendido la autonomía del saber racional, y doy por sentado que él haya escrito sus obras en consonancia con tal doctrina, independizando la filosofía de la autoridad de Aristóteles como de la de cualquier otro pensador o maestro. Pero niego que en Santo Tomás la filosofía no se confunda con la teología; que no sea, en realidad, sino una teología disimulada; que no esté, en una palabra, esclavizada al dogma, siendo inaceptable, por tan-

to, para todos sin excepción, puesto que no todos tienen la fe como lo admite —II Thes., III, 2— el propio Apóstol de los Gentiles: **non enim omnium est fides**. Tampoco nadie me disuadirá de que los tomistas contemporáneos no hayan recibido la doctrina que profesan por vía de autoridad, cuando todo el mundo sabe que el renacimiento escolástico es obra directa de las encíclicas y reiteradas exhortaciones pontificales, cuando ellos mismos al festejar el cincuentenario de la “**Aeterni Patris**” la han considerado como el acto más importante del glorioso y dilatado reinado de León XIII, como el más grande de los preciosos servicios que inmortalizará en la historia del catolicismo la memoria de este gran Papa.

Y si ese adversario es —como con harta frecuencia ocurre— de una consumada ignorancia en materia religiosa, probablemente añadiría:

—Los tomistas de hoy lo son por obediencia al magisterio de la Iglesia, a su enseñanza dogmática; por deber de católicos, para no pecar contra la fe, para no transgredir sus preceptos. La elaboración doctrinal que ellos hacen, el aparato demostrativo que exhiben, son humazos tras los cuales se oculta una forzada adhesión arrancada por el mero ascendiente de la autoridad eclesiástica.

Mucho habría que decir a propósito de estas objeciones. Nos limitaremos, empero, a las explicaciones que nos parecen más esenciales.

Y es la primera, que el tomismo siempre ha distinguido la filosofía de la teología, evitando con el mayor cuidado confundir ambas disciplinas, que no son del mismo género: **Theologia, quae ad sacram doc-**

*trinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur.*¹³⁵

La una se funda en la luz de la fe; la otra en la luz natural de la razón; *Sicut autem sacra doctrina fundatur super lumen fidei, ita philosophia super lumen naturale rationis.*¹³⁶ "La teología tiene un objeto, una luz, un método enteramente diferentes de los de la filosofía. Está arraigada en la fe; argumenta con la autoridad de la palabra divina y procede **ex Causa prima**; busca elucidar racionalmente su objeto, que es lo revelado mismo y como tal"¹³⁷.

La "**Summa**" se inicia sentando que la teología es una doctrina fundada en la revelación, una ciencia que reposa sobre los artículos de fe, no evidentes por ellos mismos sino gracias a la luz divina que nos los hace conocer; en tanto que la filosofía es puramente el resultado de las investigaciones de la razón humana, con sus principios, conclusiones y criterio de evidencia independientes de la autoridad religiosa, como en todo momento lo ha reconocido la Iglesia.

Tan independientes que, cuando en la primera mitad del siglo XIX, Bonald y Lamennais quisieron obligar a la razón humana que pidiese a las enseñanzas reveladas sus principios y sus primeros motivos de certeza, Gregorio XVI, lejos de aceptar para la Iglesia el cetro de la soberanía temporal de las inteligencias, rehusando ese exceso de honor, reprobó y condenó públicamente a los que por celo inconsiderado habían ofrecido tal homenaje de sujeción, contrario a la verdad.¹³⁸

Hay en la realidad, creada o increada, un universo de objetos naturalmente accesibles a las solas fuerzas de nuestro espíritu. El saber natural ordenado a la inteligencia de ese universo es la filosofía, doctrina exclusivamente racional elaborada por la razón y que no

comprende en su trama nada que no sea demostrable a la razón. Tomás de Aquino juzgaba precisamente a la sabiduría filosófica como la obra perfecta de la razón, **perfectum opus rationis**.

“La afirmación de esta esencial **naturalidad o racionalidad** de la filosofía, es fundamental en Santo Tomás. Se puede decir que, siendo éste cristiano, tal afirmación asume en él un valor y un alcance nuevos relativamente a las concepciones de un Aristóteles, quien no tenía la idea de un orden de la revelación”.

Partiendo de una distinción tan marcada entre el orden natural y el orden sobrenatural, y fundando el saber filosófico en la evidencia experimental o intelectual y en la demostración, nada más lógico que el tomismo, en lo que formalmente le constituye como filosofía, sea enteramente racional y escape al reproche de “teología disfrazada”. Si el Aquinatense en las “**Sumas**” expuso su filosofía de acuerdo a un orden teológico, no fué —como bien observa el P. Chenu— por posición de principio sino por necesidad de hecho, a causa de la naturaleza de la enseñanza que le estaba encomendada, encontrándose por otra parte consignados los frutos de su labor filosófica en otras obras y en los comentarios sobre Aristóteles. Santo Tomás, fué un doctor cristiano, pero su filosofía es una filosofía pura: afirmó su autonomía, fijó su método y enunció explícitamente su plan ¹²⁹.

“Que la filosofía tomista sea una filosofía pura y simple, nada más cierto, puesto que para todas las cuestiones que no interesan ni directa ni indirectamente la obra de la salvación, no depende sino de la razón pura sin tener que recurrir en ningún sentido a las luces de la fe... Que la filosofía tomista sea todavía puramente filosófica en el orden de asuntos que, acce-

sibles a la sola razón, interesan a la salvación, es igualmente cierto, puesto que en ninguna de las demostraciones que acerca de ellos se hace, interviene el acto de fe ni en el comienzo ni en un instante cualquiera de la deducción”¹⁴⁰.

Se objeta que, al menos en esta última clase de problemas —ciertamente los principales—, desaparece la independencia de la filosofía tomista, obligada a sujetarse al dogma, a conformarse con la verdad revelada.

Sostenemos, por el contrario, que la filosofía tomista, fiel a su esencia, no depende de la fe cristiana ni en su objeto, ni en sus principios, ni en sus métodos. Ella realiza espontánea —y no tendenciosamente— su acuerdo con la fe, porque es verdadera y la verdad no puede contradecir a la verdad. Formula, por ejemplo, su afirmación de que Dios existe, porque ésta es una verdad natural, racional, demostrable rigurosamente, y no porque constituye un artículo de fe.

Sin duda que, para cualquier cristiano que filosofa, la revelación ejerce cierto control en la actividad natural de su inteligencia. La revelación es para él la palabra de Dios, que no puede ser errónea. Por consiguiente, tiene que rechazar por falsa a cualquier proposición filosófica que esté en abierta oposición con la doctrina revelada. Si en los dichos de los filósofos — escribe Santo Tomás—, se encuentra alguna cosa contraria a la fe, no es ella auténtica filosofía, sino más bien un abuso de la filosofía, provocado por la deficiencia de la razón: **hoc non est philosophiae, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis**¹⁴¹. Entonces cabe, —agrega—, rechazar tal error, y rechazarlo por los principios mismos de la filosofía, demostrando,

sea que la objeción es del todo imposible, sea que al menos no es necesaria.

Este control indirecto ¿destruye la autonomía filosófica? ¿convierte a la filosofía en teología? ¿introduce un extraño magisterio al lado de la razón natural?

La respuesta negativa la ha fundado —en un discurso de apertura¹⁴²— el Rector del Instituto Católico de Toulouse, con tanto donaire como exactitud, que lo mejor que podemos hacer es sintetizar y adaptar su argumentación:

El cristiano que filosofa se parece al alpinista que escala, con guía, un nevado picacho. Pero hay dos maneras de ascender con guía: la una consiste en dejarse hizar por éste; la otra en pedirle solamente la indicación del camino para subir a la verdadera cumbre con las propias fuerzas. En el primer caso, cuando el guía tira fuertemente de la cuerda a que vamos atados y nos levanta, es decir, cuando nuestras demostraciones están suspendidas de la revelación, hacemos teología. El cristiano que filosofa en nada suspende sus demostraciones, de la revelación, ni se limita a que el guía le hize: trepa con sus propias fuerzas.

No faltan, sin embargo, quienes sostienen que para falsear el pensamiento filosófico basta que el guía muestre el camino y señale la cima; que la revelación actúe como norma negativa para la corrección racional de las demostraciones.

Palmario error, puesto que el cristiano que filosofa no permite que una verdad revelada se introduzca en la textura de su filosofía si no ha previamente logrado —y no siempre lo consigue— suministrar de ella una demostración racional correcta. Al matemático que resuelve por aritmética un problema del cual

conoce por adelantado la solución gracias al álgebra, ¿le argüiréis que no hace aritmética?

Si me equivoco en una adición, ¿encadena o libera mi pensamiento el amigo que me pide que controle mi operación sin siquiera explicarme el error a fin de que me aplique a descubrirlo por mi propio juicio?¹⁴³

El cristiano —dice juiciosamente Van Steenberghe—, puede muy bien en el trabajo filosófico, que es obra de reflexión crítica y metódica, dejar de lado los datos a los cuales adhiere por la fe —del mismo modo que debe hacer abstracción de las opiniones y convicciones del sentido común—, para no aplicarse sino a los datos ofrecidos a su conocimiento natural. La firmeza de su fe no excluye en modo alguno la duda metódica y el examen crítico enfocados sobre cualquier afirmación humana y aún sobre el valor mismo del conocimiento como tal¹⁴⁴.

En tanto que cristiano, Tomás de Aquino sabe que Dios existe. No obstante, en la segunda cuestión de la "**Summa**" se pregunta: **An Deus sit?** y pasa a demostrar racionalmente que Dios existe. La verdad revelada le indicaba hacia qué lado debía buscar, pero no le eximía de hacer trabajar su razón con científico rigor. Y si, por hipótesis, se hubiera contentado demasiado fácilmente con una argumentación no apodíctica, cualquier otro filósofo cristiano habría sido para con él tanto o más severo que un filósofo sin religión, comportándose a su respecto del mismo modo que Santo Tomás procedió con San Anselmo cuando rotundamente negó todo valor a la pretendida prueba ontológica de la existencia divina.

Si decís que, consideradas las cosas subjetivamente, le asalta al filósofo creyente la tentación de dar a

sus demostraciones un impulso en favor del dogma, se os responde: el filósofo incrédulo ¿no está tentado de darlo en sentido inverso? “¡No hay que ceder a las tentaciones!” Es preciso ser de una sinceridad intransigente. ¿No es ésta la primera lección (del Evangelio y de la revelación)?

Ni teología disfrazada, pues, ni en sus dominios esclava la filosofía de la teología.

A menudo suele repetirse la locución: *philosophia ancilla theologiae*, para significar que en la Escuela la filosofía se confiesa sirvienta de la teología, hace depender lo racional de la fe, destruye su autonomía y suprime, por consiguiente, su propia racionalidad.

Nada más inexacto.

La fórmula citada únicamente tiene su aplicación cuando la teología usa de la filosofía como de un instrumento de verdad para fundar sus conclusiones, **no filosóficas sino teológicas**. “Solamente entonces la filosofía está al servicio de la teología: **ancilla**, y no **serva**, porque la teología no la utiliza sino respetando su naturaleza: no es esclava, es una secretaria de Estado”. En cambio, “cuando la filosofía persigue su obra propia, no es sirvienta; siendo una sabiduría, es libre, no se halla sometida sino a la verdad”.

Una otra explicación que conceptuamos necesaria, es la de que Roma no ha “canonizado” la filosofía del Doctor Angélico si es que por ello ha de entenderse su imposición a todos los fieles como un dogma.

Sólo revisten el carácter de dogmas aquellas verdades sobrenaturalmente reveladas que la Iglesia propone como tales a nuestra creencia, sin confundir jamás la palabra de Dios con la palabra del hombre, así sea éste el más sabio y el más santo.

La revelación hecha por Jesús y confiada en depósito a la Iglesia es en ella misma —escribe D. Roland Gosselin— independiente de toda filosofía, sin excepción. “Se dirige a todos los hombres, de toda época y de toda cultura. Les enseña, con una autoridad decisiva, **tamquam potestatem habens**, la verdad sobre Dios y sobre el mundo. Les muestra la vida verdadera. Es para todos la sabiduría suprema y definitiva”.

De la originalidad absoluta y sobrenatural trascendencia del cristianismo, capaz por sí solo de satisfacer las más ínsitas aspiraciones de la inteligencia y corazón humanos, síguese que, ni del tomismo ni de ningún sistema, puede decirse que constituye una filosofía que es forzoso adoptar para ser católico.

Las definiciones de la Iglesia límitanse a lo rigurosamente indispensable para la defensa del dogma revelado; a salvo éste, deja a cada uno en el campo filosófico, en el vasto dominio librado por Dios a la sola curiosidad inagotable de la razón humana, la libertad y responsabilidad de sus propias opiniones. “En torno a un punto de doctrina —decía el cardenal Ehrle en un discurso que pronunció el 9 de marzo de 1924 en la Universidad Gregoriana— diversas opiniones, aun opuestas entre ellas, pueden ser conformes a la fe; pero sólo una puede ser verdadera en sí, filosóficamente”. En tal caso, pues, que los filósofos discutan entre sí sobre cuál es ella, desde que no hay sino una verdad; pero que discutan sin ingerencia ni fallo de la Iglesia, desde que ningún artículo de fe se encuentra afectado.

Por otra parte, el plano del dogma y el plano de la filosofía son perfectamente distintos, aun en el momento mismo en que parecen confundirse, como sucede cuando aquél, para traducirse de una manera más explícita, adopta el lenguaje de ésta. Las fórmulas dog-

máticas desarrolladas en términos filosóficos, no avasallan la verdad revelada a ningún sistema. Por ejemplo, el Concilio de Viena ha definido en 1311 que el alma razonable es forma del cuerpo humano **per se et essentialiter**, por sí y esencialmente. Al pronunciarse en tal sentido, no afirmó la unidad substancial de la compleja naturaleza humana, como verdad filosófica enseñada por Santo Tomás, sino como verdad contenida en la revelación, tanto que el vocablo "forma" de la definición conciliar no ha de entenderse obligadamente en su estricto significado tomista sino en una acepción más general con la que también sería compatible la teoría de Alberto Magno sobre el compuesto físico y la de Duns Scot sobre la forma de corporeidad.

Si tal ocurre con principios aislados, con mayor razón el sistema tomista en su integridad nunca ha sido ni será elevado a la dignidad de dogma puesto que abarca un buen número de tesis que no tienen evidentemente conexión ni relación con el depósito de las verdades reveladas, y la Iglesia sólo puede definir como artículo de fe lo que esté contenido, explícita o implícitamente, en el germen primitivo de la revelación.

Puesto que por un lado se afirma la naturalidad o racionalidad de la filosofía, y por el otro la trascendencia e independencia del dogma como tal frente al tomismo y a cualquier otro sistema, ¿cuál es entonces el alcance de las apremiantes recomendaciones y aprobaciones pontificales desde Alejandro IV (1254-1261) hasta Pío XI? ¿qué significan esos impresionantes **testimonia Ecclesiae** a favor de Santo Tomás compilados en la voluminosa obra del P. Berthier?¹⁴⁵

Las preferencias de la Iglesia hacia el aristotelismo tomista, significan, por lo pronto, que puede seguirse

esa filosofía en la seguridad de que no se corre riesgo alguno de lesionar la fe. Es así que la Congregación de los Seminarios y Universidades prescribía el 7 de marzo de 1916, que las 24 tesis publicadas por orden de Pío X pocos días antes de su muerte, y que expresan la doctrina auténtica de Santo Tomás, deben ser propuestas por los profesores eclesiásticos a sus alumnos como normas directivas seguras: **proponantur veluti tutae normae directivae**, vale decir, que pueden sostenerse sin peligro para el dogma.

Más aún; en el motu-proprio "**Doctoris Angelici**" del 29 de junio de 1914, ya se había dicho por el mismo Papa que el conjunto de principios filosóficos establecidos por Tomás de Aquino, procura una ciencia de las cosas creadas que concuerda plenamente con la fe, **quae cum Fide aptissime congruat**.

Tales declaraciones, —favor señalado que la Iglesia jamás otorgó en igual medida a la enseñanza de ninguno de sus doctores—, si bien no afirman la verdad intrínseca de las tesis aludidas, por lo menos constituyen una garantía para el creyente que filosofa siguiendo las huellas del Angel de las Escuelas. Garantía inestimable, dado que mediante filosofías erróneas y vanas sutilezas son a menudo engañados los fieles en Cristo, como ya ocurría en tiempos del apóstol San Pablo según lo revela su amonestación a los colosenses: **Videte ne quis vos decipiat per philosophiam, et inanem fallaciam...**

Significan, luego, las predilecciones tomistas de los sumos pontífices, que la Iglesia ha adoptado, para su uso propio, la filosofía del Aquinatense, juzgándola el mejor instrumento para la elaboración racional del dato dogmático, para extraer de las verdades de fe las consecuencias que virtualmente contienen; para que,

en una palabra, la fuerza conquistadora del cristianismo ejercite también una actividad intelectual de carácter científico así como exalta en el hombre sus potencias de la imaginación y de la sensibilidad.

Es ella —decía Pío XI en su carta "**Officiorum Omnium**"—, es ella "la que hace de la teología una disciplina dotada del vigor de una ciencia realmente digna de ese nombre", capaz de suministrar —para expresarlo con Benedicto XV— "una explicación tan completa como lo permite la razón humana y una victoriosa defensa de la verdad divinamente revelada". De la filosofía de Santo Tomás utilizada por la ciencia sagrada, procede "ese feliz encadenamiento, sin ruptura, de efectos y causas", que destacaba Sisto V, "esa ordenación y esa disposición que recuerdan el despliegue de tropas en formación de batalla, esas luminosas definiciones profundísimas por las que la luz es apartada de las tinieblas y la verdad del error y son puestas al desnudo las falsedades de los herejes, arrancada la vestimenta de prestigios y falacias con que se cubren".

De ahí que la Iglesia, a fin de preparar una falange de sacerdotes "no demasiado inferiores a la grandeza de su cargo", ordena que los levitas, apenas concluido el ciclo de los estudios literarios, destinen por lo menos dos años de diligente labor a la filosofía escolástica, y manda a sus profesores que la enseñen conforme al método, doctrina y principios de Santo Tomás observados religiosamente, **ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant**¹⁴⁶.

Sin embargo, ni la congruencia entre el aristotelismo tomista y la revelación; ni la seguridad de que él no lesiona o contraría el dogma católico; ni su adopción por la Iglesia como la filosofía intelectualista más adecuada para traducir satisfactoriamente "la absoluta

trascendencia del objeto divino y la verdad constante de la fe en medio de las variaciones subjetivas de la intuición mística", constituyen como es obvio una demostración racional de ese sistema. Queda a sus mantenedores la tarea de justificarlo filosóficamente.

La Iglesia jamás ha pretendido ganar por vía de autoridad una adhesión de carácter científico que sólo puede ser conseguida por medios exclusivamente racionales, por argumentos de evidencia intrínseca. "La misma estimación con que honra una filosofía fundada en el primado de la inteligencia, dice a las claras que no teme el uso riguroso de una recta y fuerte razón". Las calurosas exhortaciones de sus pontífices, por más importante que sea su valor suasorio como argumentos extrínsecos, no pueden servir para una demostración apodíctica de la verdad del tomismo, ni para dispensar a sus defensores el trabajo puramente filosófico: útiles para encaminarnos hacia la luz, inhábiles por sí solas para producirla.

Ni siquiera se concibe que la Iglesia haya procurado imponer, invocando las verdades reveladas de que es depositaria, una filosofía como la de Santo Tomás, quien, cabalmente, se atuvo siempre, en tanto que filósofo, a la mera razón.

Poco importa que estas o aquellas tesis sostenidas por Tomás de Aquino en sus enseñanzas filosóficas, se ajusten al dogma, ya que no acude a la fe para justificarlas ni nos pide que la hagamos intervenir en la probanza de lo que considera demostrable.

El valor puramente filosófico del sistema tomista y lo que hace de él un momento decisivo en la historia del pensamiento humano, consiste precisamente —dice Gilson— en que Santo Tomás no persigue realizar en la forma menos costosa posible un arreglo superficial

en el que tengan cabida las doctrinas más fáciles de adunar con la exposición tradicional de la teología; en que quiere que "la razón desarrolle su propio contenido en completa libertad y manifieste íntegramente el rigor de sus exigencias". "Todo el secreto del tomismo —añade el reputado profesor de la Sorbona— radica en ese inmenso esfuerzo de honestidad intelectual dirigido a reconstruir la filosofía sobre un plano tal que su acuerdo de hecho con la teología aparezca como la consecuencia necesaria de las exigencias de la razón misma, y no como el resultado accidental de un simple deseo de conciliación" ¹⁴⁷.

En síntesis: tan ridícula sería la actitud fideísta del católico que quisiera defender, por ejemplo, la tesis metafísica de la distinción real entre la esencia y la existencia, arguyendo en el debate filosófico que, según Juan XXII, la doctrina de Santo Tomás no ha podido elaborarse sino por un verdadero milagro —*doctrina ejus non potuit esse sine miraculo*—, como lo es la actitud incomprensiva del sectario que niega personería a los tomistas en las controversias intelectuales por el solo hecho de que la Iglesia ha recomendado vivamente esa doctrina.

La excepción previa se explicaría si los tomistas trajeran a colación las exhortaciones pontificales como teniendo el valor de una demostración racional de la aceptabilidad de sus proposiciones; pero si, al contrario, únicamente invocan la evidencia intrínseca de las mismas, debe reconocérseles como a los demás filósofos, el derecho de ser oídos, y no amordazárseles bajo pretexto de que han recibido sus convicciones filosóficas por vía de autoridad.

Y con lo dicho por cierto que no pretendemos

aconsejar al creyente en trance de iniciarse en las más elevadas especulaciones, que haga caso omiso de las sugerencias eclesiásticas y emprenda la exploración de todos los sistemas como si no existiera uno dotado del "coeficiente formidable de ser la filosofía que usa en su propia vida intelectual el Cuerpo místico del Cristo, la Iglesia de la que somos miembros".

Una tal prescindencia denotaría en él petulancia o necedad, o ambas cosas a un tiempo.

En efecto, entre tantas doctrinas filosóficas contradictorias como se le presentan ¿cuál resolverá ahondar el principiante?

No cabe esperar que su determinación inicial sea motivada sólo por razonamientos rigurosos, por argumentos intrínsecos y adecuados, pues ello importaría asignarle una penetración extraordinaria, verdaderamente "angélica". Lo corriente, lo humano, es que el principiante necesite ser orientado y no que discierna de golpe aquello que exige normalmente largas y penosas vigiliias.

Y como se trata de principiante católico, nada más natural y prudente que concentre sus esfuerzos en la doctrina del filósofo al cual los sumos pontífices dirigen las inteligencias sedientas de verdad.

Escribe Santo Tomás en uno de sus opúsculos que con razón se dice que el que quiere instruirse ha de comenzar por creer a su maestro, pues no alcanzará jamás la ciencia perfecta si no supone ciertas las enseñanzas que se le propone al iniciarse y cuya justificación científica no puede descubrir en ese momento. **Et ideo dicitur, quod oportet addiscentem credere**¹⁴⁸.

Ahora bien, "si juzgamos razonable la conducta del alumno que acuerda su confianza a un maestro probo y generoso y deviene su discípulo, ¿cómo no

estimaremos todavía más conforme a la razón la conducta del filósofo católico (léase mejor: estudiante católico de filosofía) que se deja introducir a la Escuela de Tomás por la mano de la Iglesia?"

Pero una vez dentro de esa Escuela y llegado el momento de filosofar, de "avanzar por sí mismo a paso de evidencia", ha de olvidarse en absoluto de los llamamientos de la Iglesia, argumentos extrínsecos inapropiados para una demostración científica aunque buenos para incitarnos y prepararnos a la tarea filosófica, esto es, en la *via ad scientiam*.

Ignora los términos exactos del problema y formula una acusación del todo injustificada quien reprocha a los tomistas el asentar su sistema filosófico sobre la autoridad de Roma.

Decíamos en páginas anteriores que distinguir la ciencia experimental de la filosofía, no es separarlas ni importa desconocer la valiosa ayuda que esta última puede recibir de la primera.

Con mayor razón se impone ahora una salvedad semejante.

Si bien en el orden de la especificación, o sea, considerando abstractamente la naturaleza de la filosofía, hemos afirmado que en ella misma es independiente de la revelación y todo lo debe a la pura razón, en el orden del ejercicio, considerando concretamente al hombre que filosofa, vamos a ver la preciosa cooperación que éste puede recibir de la fe.

Cuando se trata no ya de la filosofía tomada en sí misma sino de las condiciones en las que el sujeto humano filosofa, sostenemos que en el clima cristiano, decididamente privilegiado, la actividad filosófica se tonifica y facilita notablemente.

Supuestas condiciones iguales de inteligencia y dedicación, el filósofo cristiano lleva una apreciable ventaja sobre el filósofo incrédulo, en el camino hacia la verdad puramente natural.

Claro está que de tales afirmaciones no podemos dar una demostración que conquiste el asentimiento de quien no ha recibido la inconmensurable gracia de la fe. Pero no nos exime de fundarlas para el creyente en breves consideraciones que, esperamos, no dejarán asimismo de interesar al incrédulo.

Casi no se necesita ser cristiano ni recurrir al dogma del pecado original, —falta que ha vulnerado la naturaleza humana—, para apercibirse de la debilidad de nuestro entendimiento en su condición presente y para convencerse de que, librados a nuestras exclusivas fuerzas, el error nos asecha a cada paso mientras investigamos los arduos problemas filosóficos.

Y cuando esos problemas son los más elevados de la teodicea, los relativos a la Causa primera, dícenos Santo Tomás que, con el sólo instrumento de la razón humana, no hubiera podido adquirirse la verdadera noción de Dios sino apenas por muy pocos, después de larga y laboriosa inquisición y con mezcla de muchos errores: **veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum adjunctione multorum errorum, homini proveniret** ¹⁴⁹.

Tan grande es esta **debilitas rationis** que, de acuerdo a la enseñanza común de los teólogos, confirmada por el Concilio Vaticano, la inteligencia humana, sin un auxilio sobrenatural es incapaz de obtener, exento de error, el conjunto de las grandes verdades de orden natural, cada una de las cuales, tomada aisladamente, está sin embargo a su alcance. ¹⁵⁰.

En síntesis: aun para alcanzar la integridad de las

verdades supremas naturalmente cognoscibles, nuestra razón necesita ser ayudada, desde un plano más alto, por la fe, que la socorre interior y exteriormente.

Internamente, por medio de refuerzos y afinamientos subjetivos de la actividad filosófica. Al corroborar las convicciones naturales de la razón, contribuye, por lo pronto, a crear un ambiente favorable para el génesis del habitus filosófico. Luego, una vez éste en ejercicio, las virtudes superiores lo confortan, y el filósofo cristiano adhiere racionalmente con mayor fuerza a las verdades que naturalmente demuestra pero que al mismo tiempo forman parte de la revelación. Como también, "el habitus de la contemplación decanta y pacífica, espiritualiza el habitus filosófico en su propio orden" ¹⁵¹. El cristianismo, pues, acrecienta la vitalidad de nuestra inteligencia por una especie de sinergia o continuidad dinámica con las luces más elevadas, aparte de su eficacia incomparable para consumir las múltiples purificaciones que la filosofía exige a fin de lograr esa "ascesis no solamente de la razón sino del corazón" a que nos hemos referido en el capítulo II al comparar con el entrenamiento del deportista la severa preparación moral del filósofo. Una vida realmente cristiana, garantiza al que desee filosofar, la paz interior, el amor a la verdad, la serenidad y la sinceridad en la investigación. "Por poco que él tenga conciencia de la distinción de los métodos y de los fines de la filosofía y de la teología, la firmeza de su fe y la seguridad que ésta aporta, confieren a su científica indagación cualidades de desinterés y de objetividad difícilmente realizables para el pensador al cual la búsqueda filosófica debe suministrarle la solución práctica de problemas vitales" ¹⁵².

Externamente, mediante la proposición de objetos

que en sí pertenecen a la filosofía pero que, a pesar de su importancia, sin el cristianismo estuvieron y estarían quizá todavía olvidados o relegados a una injusta penumbra. Maritain cita estos ejemplos: el concepto de **creación**; la noción de **naturaleza** que, sin dejar de ser real y consistente, no constituye un absoluto hermético y puede, al contrario, ser perfeccionada por un orden sobrenatural; la noción de Dios como el **Ser mismo subsistente**, afirmada en Moisés, señalada en Aristóteles y que los doctores cristianos extrajeron de éste gracias al legislador de los hebreos; en el orden moral, la noción de **pecado** en el amplio significado ético de ofensa a Dios; la noción metafísica de **persona**, tan cara al pensamiento moderno y que probablemente hubiera continuado casi ausente, como en la filosofía antigua, sin la reflexión teológica sobre los dogmas de la Trinidad y de la Encarnación.

Externamente también, por la confirmación de ciertas verdades racionales, la corrección de errores e indicación del sendero correcto en esa misión de guía de la cual ya algo dijimos. Si lo que la fe propone concuerda substancialmente con lo que la razón demuestra, el filósofo cristiano aprecia esa coincidencia como una especie de corroboración divina del resultado de su obra puramente racional. En tanto que, todo desacuerdo substancial es el signo de un error en el orden filosófico, una admonición para reconsiderar el problema, actuando así la revelación como utilísima norma negativa, como principio regulador extrínseco que controla desde afuera las conclusiones racionales de la filosofía sin inmiscuirse en los procedimientos y en el trabajo de ésta, sin que el dogma sirva de premisa en la deducción ni sea jamás invocado como prueba.

Por todos estos títulos —resumiremos con Ma-

ritain— es menester decir que la fe conduce u orienta a la filosofía, **veluti stella reatrix**, sin lesionar por eso su autonomía, puesto que, siempre según sus leyes y principios propios y en virtud de los solos criterios racionales, juzga el filósofo de todas las cosas.

Agreguemos, para concluir, que así como llega un momento en que las ciencias experimentales provocan el deseo de la filosofía y aspiran suspenderse a este saber superior, así también llega un instante en que el filósofo tiene lealmente que admitir que, si quiere conocer el verdadero secreto y significado último de su destino y del universo, no le bastan las fuerzas exclusivas de su razón por más extraordinarias que sean.

Es que la naturaleza, lejos de ser una realidad irremediabilmente cerrada, está abierta al infinito: “en el mapa filosófico del Universo hay lugar para una **terra incognita**, o más exactamente incognoscible por los medios habituales, vacío predestinado que sólo puede colmar la existencia de un orden sobrenatural y su revelación”. ¹⁵³

Es que hemos sido llamados a una vocación sobrenatural y, el hombre, en su estado que no es el de pura naturaleza, caído pero redimido, hállase destinado —como se lee desde la primera página de la “**Suma Teológica**”— a llegar a Dios como a una meta que sobrepasa al alcance de su razón: **quia homo ordinatur a Deo ad quemdam finem qui comprehensionem excedit**, según el Apóstol decía a los Corintios —I, II, 9— en consonancia con el profeta Isaías: “Ni ojo vió, ni oreja oyó, ni pasó a hombre por pensamiento cuáles cosas tiene Dios preparadas para aquellos que le aman”.

La vida, “que une lo que en las escuelas se sepa-

ra", reclama un sistema completo que sea el del hombre ordenado de hecho a una visión absoluta de Dios y de todo el universo en Dios. Se necesita, entonces, certezas de una otra índole, y no puede ser suficiente, ni proporcionar la explicación suprema, una filosofía **separada** en la que el orden natural no se apoye en el orden sobrenatural del que depende como de su origen y de su fin. Se necesita, en una palabra, que la revelación venga a completar las conclusiones de la verdadera filosofía, del mismo modo que la gracia no suprime sino completa y perfecciona a la naturaleza.

HOMO OMNIUM HORARUM

Al cabo de las diversas exploraciones relacionadas con el tema central, podemos ya dar término a nuestro ensayo puntualizando la posición del tomista del siglo XX frente al problema del progreso y de la originalidad en filosofía.

Los auténticos tomistas del tiempo presente, un Maritain, un Sertillanges, un Gemelli, por ejemplo, protestan contra los que acuerdan al tomismo un interés puramente histórico; contra los que, si bien estarían dispuestos quizás a reconocer que el Aquinatese constituye la expresión más elevada de la filosofía antigua en el momento de su máximo esplendor, se apresuran a añadir que esa filosofía ha sido definitivamente superada y carece en absoluto de eficacia para ejercer la menor influencia sobre la cultura y el pensamiento contemporáneos.

Protestan contra los que niegan vitalidad al aris-

totalismo tomista y desconocen, por ende, a esta "fantasía arqueológica" —como la califican— toda capacidad de asimilación y progreso, mientras afirman que la vida está en las nuevas concepciones, en los nuevos sistemas pletóricos de juvenil ardor. Contra los que piensan que la metafísica del ser es "un cadáver que se descompone en el silencio umbroso de los claustros y de los ambientes eclesiásticos, en tanto que fuera, bajo el sol franco, crecen, se afirman y se desarrollan la especulación y la vida modernas". Contra los que miran con olímpico desprecio a los actuales discípulos de Santo Tomás juzgándoles así como "salios plañentes en rededor de un glorioso monumento fúnebre", cuando no cerebros absurdos, anacrónicos, fosilizados, repetidores mecánicos de fórmulas ahora vacías de substancia.

Protestan, en fin, contra los que les reprochan de retornar lisa y llanamente a la vilipendiada Edad Media, de cristalizarse en un pasado remotísimo.

Sostienen, en cambio, con Silvestre de Ferrara, que efectivamente **Sanctus Thomas est homo omnium horarum**, vale decir, que Tomás de Aquino no es el hombre de una generación o de una sola centuria, sino de todas las épocas; que su tiempo, "es el tiempo del espíritu, que domina los siglos". Y hasta agregan que, la edad contemporánea en especial ha menester de él para restaurar el orden intelectual, resultando, por consiguiente el más actual de todos los pensadores".

Con León XIII afirman que su doctrina, estando formada y como armada de principios de una gran amplitud de aplicación, responde a las necesidades de todos los momentos y es soberanamente eficaz para vencer los errores sin cesar renacientes, poseyendo so-

bre todo una virtud singular para curar los males que ahora nos afligen.

Sostienen por tanto que, muy lejos de poder ser parangonada con una "pobre momia egipcia, desenterrada por una encíclica papal y expuesta en monasterios y seminarios diocesanos a la admiración de endurecidos obscurantistas", la doctrina tomista, por su perfecta docilidad en la sujeción a lo real, "por su universalidad misma, desborda infinitamente, en el pasado como en el futuro, la estrechez del momento presente; se opone a los sistemas modernos, no como lo pretérito a lo actualmente dado, sino como lo eviterno a lo momentáneo. Antidomerna contra los errores de hoy, ultramoderna para todas las verdades encerradas en el mañana" ¹⁵⁴.

Reconocen que, estrictamente, el pasado no se repite nunca. No ignoran que el curso del tiempo es irreversible, ni se les oculta de la Edad Media los aspectos negativos y en verdad tenebrosos que el propio Berdiaeff ¹⁵⁵ enumera. Si vuelven sus ojos al siglo de San Luis, es pues, únicamente, para reanudar contacto con el alma generosa y orientada hacia lo trascendente, que vivificaba la cultura del Medio Evo, es tan sólo para preparar la conquista espiritual del porvenir.

La meta de sus afanes no es la imposible restauración de una edad concluída, sino "ver restituir en un mundo nuevo, y para informar una materia nueva, los principios espirituales y las normas eternas de los que la civilización medieval no nos presenta, en sus mejores períodos, sino una realización histórica particular, superior en calidad malgrado sus enormes deficiencias pero definitivamente pasada".

Por eso rehusamos —dicen— "el nombre de **neo tomistas**, que podría hacer creer que deseamos

restaurar ruinas, acomodándolas, más o menos felizmente, a las exigencias de la época; nos declaramos simplemente **tomistas** para aseverar la continuidad viviente de la **philosophia perennis**; y porque esta filosofía no es para nosotros una especie de inclusión medioeval provocada como una esclerosis en la edad presente, sino algo actual y activo que prolonga el pasado pero que surge naturalmente de la meditación del presente, reclamándonos que bajo una luz superior al tiempo pensemos de nuevo, como hombres de hoy, los problemas de nuestros días".

Si declaran que la filosofía de Santo Tomás es de todas las horas, por su síntesis profunda, su substancia y sus principios, dándose cuenta también de que, para ejercer influencia sobre los hombres de hoy, tiene que cumplir con el "deber de actualidad temporal" por su aplicación a lo real, por el uso que de ella se hace y aún por la propia técnica expositiva.

Sin alterarse en su esencia, el tomismo debe procurar existir bajo un estado perfectamente contemporáneo. La historia crea, —en particular como consecuencia del desarrollo de las ciencias positivas—, condiciones de existencia y de ejercicio constantemente nuevas, un **estado** siempre renovado para la filosofía, estado que no se puede rechazar so pena de momificarse.

En el transcurso de las edades, los puntos de vista suelen modificarse, y variar las preocupaciones dominantes como los ataques del error. Surgen así dificultades nuevas, múdase la fisonomía de problemas eternos que, en sus nuevas determinaciones, se plantean bajo el aspecto de cuestiones actuales, palpitantes. Los verdaderos discípulos de Tomás de Aquino no descuidan el estudio de esos problemas nuevos, o re-

novados, y les buscan la solución exacta inspirándose en la sabiduría del maestro.

Claro está que desentrañar la ansiada respuesta supone, no una investigación puramente mecánica, una mera revisión prolija de índices y concordancias, sino un trabajo perspicaz y razonado, un esfuerzo espiritual realmente descubridor, ya que los principios tomistas sólo pueden contenerla casi siempre en forma implícita y virtual, cuando se trata de las cuestiones que constituyen el destino de cada generación.

Ortega y Gasset se equivoca, pues, de medio a medio, cuando por falta de información y de haber hecho la experiencia de abordar a la luz de Santo Tomás cualquier tema de nuestro tiempo, decide en juicio sumario y no fundado que el tomismo es uno de esos específicos "que inventan los hombres para no trabajar", y aconseja apartarse "cortésmente, pero un poco aburridos, de las personas que lo proponen con gesto farmacéutico"¹⁵⁶.

En la tarea "de mantener al día una doctrina perdurable", de repensar el tomismo en función de las necesidades contemporáneas, de las exigencias de nuestro siglo, queda ancho campo para una labor sanamente original.

Es lo que cabe afirmar también cuanto a la técnica expositiva, al aparato dialéctico que ha grabado en la expresión del pensamiento tomista —dotado éste de valor permanente— "los modos contingentes del tiempo, hasta sus procedimientos y sus rutinas escolares", a veces no desprovistos de artificio. Como nos hemos alejado bastante de esos procedimientos, como la forma y ordenación exterior de la especulación medieval nos son demasiado extrañas, fuerza es

exponer nuevamente las verdades inmutables, dándoles el ropaje adecuado al momento histórico en que vivimos: **non nova, sed nove**. Quien rige hoy la preclara orden dominicana ha escrito que, si Santo Tomás viviera en nuestros días, expresaría de otro modo las mismas cosas esenciales, modificaría sin duda el estilo de su edificio doctrinal adaptándolo mejor a las condiciones modernas¹⁵⁷.

Las excelencias de la doctrina de Santo Tomás, no condenan, pues, a sus actuales propugnadores, a "un lazareto de pereza" ni les cierran los horizontes del pensamiento: ellos saben que les incumbe continuar al Doctor Angélico, desde que la historia de la filosofía y el brotar o el resurgir de los problemas no se ha detenido en él ni en el siglo XIII.

Jamás se les ocurrió a los auténticos tomistas creer que su sistema fuese algo completamente acabado, rígido, inmóvil, la última palabra de la sabiduría humana hasta el fin de los siglos, incapaz por tanto del menor perfeccionamiento o desarrollo, y que bastaría con ir transmitiendo tal cual a las nuevas generaciones. Si en alguna ocasión han repetido aquello del jesuita Labbe: **Neque aliud superest nisi lumen gloriae, post Summam Thomae**¹⁵⁸, no ha sido ciertamente para significar que la inteligencia del hombre terminó su misión al levantar ese monumento más duradero que el bronce, empleando el símil horaciano.

Una doctrina viviente —y el tomismo ha demostrado plenamente que lo es— no cesa nunca de crecer. Santo Tomás es el hombre de todos los tiempos; no, sin embargo, porque no haya dejado problema por resolver ni verdad sin elucidar. Es el filósofo de todas las horas porque nos ha legado en el sistema

más coherente, más virilmente intelectual —como dice Maritain— los principios formales ciertos que permiten, atravesando la realidad en todas direcciones, acoger y salvar cualquier nueva adquisición del espíritu. Todo cuanto, por ejemplo, ha pensado de verdadero el genio de un Pascal, la noble inteligencia de un Newman, el poderoso espíritu de un Blondel", tiene en la síntesis tomista su glorioso puesto, y a ella tiende como a su lugar natural"¹⁵⁹.

¿Qué señal más sugeridora de la verdad y perennidad del tomismo que su aptitud para integrar cuanto hay de positivo en los sistemas filosóficos que dimanar de principios diferentes?

No sólo las verdades parciales de otras filosofías están llamadas a ser integradas por la dominadora forma animatriz del tomismo. Sabemos, en efecto, discernir en ellas ciertos propósitos bien orientados pero no logrados; ciertas aspiraciones correctamente definidas pero torcidamente satisfechas; ciertos desarrollos inadmisibles allí donde se verifican pero exactos si se transponen al dominio que realmente les corresponde. Todas esas tentativas frustradas de conquistar la verdad también tienen en el maravilloso equilibrio del sistema de Tomás de Aquino la posibilidad, mejor dicho la seguridad, de una realización acertada, feliz.

Así ocurre con el designio primordial del idealismo moderno preocupado en destacar el papel activo de la inteligencia y su espontaneidad en el acto del conocimiento, como la interioridad de éste; todo lo cual tiene perfecta cabida en el tomismo, pero sin destruir la objetividad del conocer, actividad esencialmente vital e inmanente de nuestro espíritu.

Así también con la teoría positivista del valor

racional de la experiencia, que no puede encontrar obstáculo en una filosofía donde, como tantas veces lo hemos repetido, se hace descansar toda la ciencia humana sobre una base experimental, suministrada por los sentidos, sin que por ello sea menester negar, a lo Comte, la existencia de las realidades espirituales y la posibilidad de un conocimiento analógico —imperfecto, sin duda, pero cierto y fecundo— de las mismas.

Así sucede igualmente con las nobles aspiraciones de la filosofía de Bergson tendientes a salvar las murallas de la asfixiante cárcel materialista y a facilitar la reconstitución de la metafísica; con los presentimientos y vistas fundamentalmente justos, con las direcciones saludables contenidas, no en el bergsonismo real o de hecho, sino en las inclinaciones espirituales del bergsonismo de intención.

Si alguna vez se procurase aislar y liberar dicho bergsonismo de intención, todo hace presuponer que, "pasando al acto, iría —según escribe Maritain— a entregar y subordinar sus potencias a la gran sabiduría de Tomás de Aquino". El movimiento universal reducido a sus debidos límites, significaría lo que la proposición tomista según la cual el ser es dinamogénico; la duración, eje de la filosofía del devenir, se explicaría nada más que como el paso del ser en potencia al ser en acto; transferidos a la percepción intelectual propiamente dicha —que tiene lugar mediante la abstracción y cuyo objeto es el ser— ciertos valores y privilegios atribuidos a la "intuición", "la crítica bergsoniana de la inteligencia se encontraría automáticamente rectificadas, y en lugar de destruir nuestra facultad natural de alcanzar la verdad, no atacaría sino a un uso vicioso de ella" ¹⁰⁰. Etc.

Es, pues, de lo más injustificado el reproche de Parodi cuando refiriéndose a Maritain escribe que una de sus obras produce el efecto de que, "en posesión secularmente de la verdad, la filosofía católica no tiene que preocuparse de seguir la evolución del pensamiento moderno, pudiendo sin inquietud permanecer extraña a todas las ideas de nuestro tiempo" ¹⁶¹.

La filosofía "católica" proclama al contrario, por boca de su genial restaurador, que es preciso recibir de buen grado y con reconocimiento todo cuanto fué sabiamente dicho, toda invención feliz, todo descubrimiento útil de cualquier parte que ellos vengan ¹⁶²; y se propone firmemente realizar en nuestros días lo que no hubiera dejado de hacer Tomás de Aquino: él, que pidió su aporte directo o indirecto para la sagrada causa común de la verdad a todos los antecesores y contemporáneos que conocía, ¿acaso habría pasado sordo, ciego y desaprovechado junto a un Descartes, a un Spinoza, a un Leibniz, a un Kant, a un Comte, a un Bergson y tantos otros?

Jacques Maritain, como todo verdadero discípulo del Doctor Universal, entiende igualmente que la doctrina tomista, lejos de aislarse del pensamiento moderno, reclama estar con él en un contacto estrecho y perpetuamente asimilador; piensa que, habiendo el tomismo ayunado durante tres siglos, razonable es que se desquite con los sabrosos manjares que ha de servirle la filosofía contemporánea.

Los tomistas auténticos consideran apto a su sistema para acoger todos los acrecentamientos en acto o virtuales de la filosofía; estiman que todo cuanto "se rehusara a integrar (*augere*, no *addere*), correría el riesgo de volverse contra él" ¹⁶³.

Hemos recurrido a la metáfora de la nutrición asimilatriz; hemos dicho acrecentamiento, integración, aumento; no adición, añadidura o agregado. El diccionario podrá dar como sinónimos a esos términos en su acepción corriente. Pero lo cierto es que, al emplear unos y no otros, hemos querido establecer una distinción que es capital.

Addere traduce más adecuadamente la idea del crecimiento de un ser inorgánico. Los minerales, en efecto, crecen por yuxtaposición, esto es, por adición o superposición exterior de nuevas capas; de una manera pasiva, determinada únicamente por circunstancias que les son extrínsecas.

Addere nos sugiere un cómodo pero inaceptable método ecléctico: yuxtaponer al tomismo, agregarle materialmente, sin refundición, las tesis conciliables tomadas a los sistemas filosóficos modernos, a fin de confirmar o enriquecer exteriormente las antiguas. **Addere** nos conduce al desacreditado sincretismo: reunión facticia, acercamiento forzado, aglomeración heterogénea de ideas de origen dispar.

Addere es lo que hacían los concordistas del siglo pasado cuando olvidando que el designio de los autores inspirados no fué enseñarnos las cosas de la naturaleza y que el primer capítulo del Génesis carece de toda pretensión científica, se esforzaban por unir a toda costa al relato mosaico los descubrimientos efectivos —y a veces las meras hipótesis— de la geología y de la paleontología, encontrando, verbigracia, la nebulosa primitiva en el caos bíblico y las huellas de las seis grandes jornadas de la Creación en las otras tantas capas terrestres distinguidas por Cuvier en su "**Discours sur les révolutions du globe**".

Augere, en cambio, denota mejor el crecimiento

de un ser orgánico, por intususcepción vital, modo esencialmente activo.

La **augmentatio** en la doctrina escolástica presupone la nutrición, y ésta se define como la operación por la cual el cuerpo vivo absorbe y asimila elementos extraños convirtiéndolos en su propia substancia: **conversio alimenti intussucepti in substantiam aliti.**

El ser orgánico que se nutre se halla en actividad: comienza por realizar la selección teleológica del alimento; lo transmuta luego y después lo conduce a sus diversos tejidos; por último, lo asimila. En virtud de la asimilación, el alimento es transformado "en elementos vivientes de un tipo determinado y conforme a la naturaleza del ser que se nutre".

Merced a un proceso semejante de intelectual intususcepción ha de desarrollarse el tomismo, asimilando los nuevos materiales, imponiéndoles su forma especificadora y convirtiéndoles en partes vivientes del armónico e indestructible sistema.

La más sensata, la mejor solución del problema: acrecentar y perfeccionar con las nuevas cosas la antigua sapiencia, se halla, pues, condensada en la conocida fórmula de la encíclica "**Aeterni Patris**" de León XIII: **Vetera novis augere et perficere.**

VERITATIS UNICE AMATOR

Refiere el Predicador napolitano Fray Guillermo de Tocco, que el Doctor Angélico en la simplicidad de su corazón habría dicho: "Gracias a Dios, nunca mi ciencia, mi cátedra de Maestro, ni acto alguno escolar me provocaron un movimiento de vanagloria que so-

levantase mi alma del asiento de la humildad; y si alguna primera manifestación se produjo, me bastó para reprimirla un juicio de ésta, inmediatamente posterior" ¹⁶⁴.

Y Pío XI, ensalzando en el *dux studiorum* esa virtud fundamental, encuentra de ella una ilustración admirable en el hecho de que Tomás empleó todas las fuerzas de su divino ingenio para el triunfo y difusión de la verdad, sin buscar para nada su propia gloria. Así, mientras los filósofos se constituyen por lo general en servidores de su celebridad, éste procura, al transmitir la doctrina, obscurecerse completamente a fin de que sólo resplandezca la luz de la verdad ¹⁶⁵.

La contraposición del Pontífice, —por un lado, filósofos esclavos del brillo de su nombre; humilde y exclusivo amador de la verdad, por el otro—, nos ha hecho pensar que no estarían de más en nuestro ensayo unas páginas finales en las que nos aplicáramos a descubrir las secretas conexiones que puedan existir entre la neolatría, entre el culto de la originalidad y las disposiciones morales con que se aborda el trabajo filosófico.

Pero, ¿qué tiene que ver con nuestro tema la mayor o menor elación, soberbia o vanidad —esa afección del orgullo, como la llama Balmes— de los filósofos? ¿Por ventura el entendimiento está sometido al imperio de las virtudes morales? ¿Acaso no leemos en la misma "*Suma Teológica*" que *cognitio non pertinet ad virtutes morales*?

Algo debe tener que ver, sin embargo, cuando la experiencia del hijo de Sirach habla ya de la culpable presunción que a muchos derriba de su juicio ¹⁶⁶; cuando Gregorio el Grande vitupera la hinchazón que entenebrece el espíritu y cierra el paso a la verdad ¹⁶⁷;

cuando Agustín, que confiesa haber excitado su engrandecimiento con la lectura de los filósofos platónicos y haber buscado la vanagloria en todo, —en los aplausos del teatro como en los certámenes poéticos, en las naderías de los espectáculos como en las disputas agónicas, y hasta en el desenfreno de la libidine¹⁶⁸—, declara más tarde en su retiro de neófito, que el gran obstáculo a la sabiduría, **vehementissime formidandus, cautissimeque vitandus**, es el orgullo, **superbum studium inanissimo gloriae**. En su opúsculo sobre la vida feliz, el solitario de Cassisiaco describe simbólicamente a la vanagloria, bajo la apariencia de una montaña situada en la entrada del puerto de la sabiduría: temible dificultad para los que a él se aproximan, seducción no menos peligrosa para los que ya penetraron.

Es que, en efecto, la soberbia impide de un modo indirecto el conocimiento **especulativo** de la verdad, según lo expone Santo Tomás.

Por lo pronto, si todos los vicios huyen de Dios, sólo la soberbia a Dios se opone, de manera que el orgulloso no sujeta su entendimiento a la fuente de toda verdad; a Aquél que se resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes; a Aquél que encubre las cosas a los que se tienen a sí mismos por sabios y prudentes, y las revela a los pequeñuelos.

Tampoco el orgulloso se digna aprender de los hombres, menospreciado el consejo del **"Eclesiástico"**: "Hijo, si inclinares tu oído, (a saber, oyendo humildemente), recibirás la enseñanza, y serás sabio si amas el escuchar". Y se explica: hay más gloria, mayor excelencia, en conquistar un bien por sí mismo, que en aceptar su posesión de un otro. Ciertamente que no se equivoca el agrio señor de La Rochefoucauld al apuntar en sus pesimistas **"Sentences et maximes morales"**,

que el orgullo no quiere deber; y que es a menudo por orgullo más que por falta de luces que se discute con porfía las opiniones más seguidas: llenos los primeros lugares en el buen partido, falta resignación para ocupar los restantes.

El orgullo tiende a satisfacer desmedidamente la aspiración de superioridad, el más profundo de los humanos deseos, tan hondo que suele ponerse al instinto de superación y predominio por encima del propio instinto de conservación; y puesto que la eminencia parece procurada ante todo por la gloria, desde que ella es como el índice revelador de los bienes poseídos o que se presume poseídos, el soberbio se desvive por esa exteriorización de la excelencia. Un efecto del orgullo es, por tanto, la **inanis gloria**, desear la gloria desordenadamente.

Pues bien, el hombre puede perseguir la manifestación de su personal excelencia, sea por la jactancia, sea excitando el asombro mediante lo que el Aquinense llama la afectación de las novedades —**praesumptio novitatum**— y que substancialmente no es otra cosa que lo que hemos venido denominando neolatría.

Aserciones inauditas hállanse en filosofía que parecen nacidas del sólo propósito de asombrar, escribía Ollé-Laprune¹⁶⁹ en una página que por su pertinencia vamos a trasladar: "Causar asombro, es decir, trastornar los antiguos cartabones, desconcertar las esperas, confundir a los espíritus rutinarios. Por otra parte, escapar a toda comparación, tener el mérito y el honor del descubrimiento. Pensad bien en ello, ¡qué placer! Y ver a los mejores ingenios inquietarse, sobresaltarse, armarse; hacer ruído; provocar una especie de tumulto: ¡qué éxito! ¿No es registrar a los ojos de los demás una patente de originalidad? ¿No es proporcionarse a

sí mismo la dulce y lisonjera ilusión de que se es una inteligencia superior? Separadamente y único, se es grande, sin duda. Permaneciendo dentro de los límites del buen sentido, se tropezaba con el cruel "todo está dicho". Rebasándolos, se ha encontrado el medio de decir, o de parecer decir, lo que nadie había expuesto todavía".

Si objetáis que ningún filósofo puede practicar con deliberada intención esta teoría del asombro ni dar cabida en su ánimo a la poco viril **praesumptio novitatum**, os responderé —y permitidme que cite otra vez al Duque de La Rochefoucauld— que "el amor propio es más hábil que el más hábil hombre del mundo"; que le sobran recursos para conseguir subrepticamente lo que repugnaría en forma leal y abierta.

Ollé-Laprune se plantea también la objeción y muestra cómo el ansia oculta de distinguirse inspira y sostiene razonamientos justificativos, incitando, poco a poco, a osar: la rutina es perniciosa; el espíritu se gasta en repetir fórmulas vacías; es preciso renovar las cuestiones, alentarse, reflexionar a su manera; lo que asusta o intimida hoy —según se ha visto en numerosos casos— resultará algún día simple, inocente, vulgar; etc. De suerte que, "si el pecado grosero espanta, la tentación sutil y delicada se insinúa desapercibidamente. El deseo de exponer algo nuevo, se substituye con suavidad al amor de lo verdadero, no sin dejar creer que la verdad es eso mismo, un nuevo modo de pensar o de decir".

Ya en esa pendiente, el orgulloso es fascinado por el prestigio de las teorías desconcertantes y demoleadoras; y cree alcanzar la originalidad, barajando meras paradojas. Lo que él llama idea novedosa, original, no es por lo común, sino fórmula capciosa que, valiéndose

de una pequeña dosis de verdad, hace espejear un error que asombra y encandila. Con respecto a tal originalidad de mala ley, Saint-Simon ha podido bien decir que el perseguirla es una señal casi infalible de estrechez de genio.

El orgulloso, en una palabra, no ve las cosas como son sino como le conviene que ellas sean para su gloria personal, y subordina el fin objetivo de la ciencia al lucimiento personal, al culto del yo, cometiendo — según la expresión de Santo Tomás— un verdadero adulterio espiritual.

Todo lo supedita a ese fin subjetivo. De ahí que muestra incontenible malevolencia para con el trabajo de los demás, desprecia al pasado y procede como un vándalo en el campo del pensamiento; violenta a la verdad con la ridícula pretensión de que se le parezca y cualquier partícula de ella que consigue aprehender se la apropia celosamente, temeroso de que alguien le robe el fruto de sus esfuerzos; vuelve las controversias obstinadas, ruidosas e inútiles, al importársele ante todo, no el triunfo de la razón, sino doblegar y oprimir al adversario; y logra únicamente en el mejor de los casos —justo castigo de su pecado— una originalidad hueca, insincera, que ni edifica ni funda, "que se evapora en efímeros e innumerables recomenzamientos".

Y si pasamos del conocimiento especulativo de la verdad a su conocimiento **afectivo**, la soberbia impide directamente amar la verdad, gustar sus frutos y aprovecharla para nuestro perfeccionamiento. En efecto, deleitándose los presuntuosos en su propia excelencia, miran con fastidio la excelencia de la verdad, **quia superbi, dum delectantur in propria excellentia, excellentiam veritatis fastidiunt**¹⁷⁰.

La humildad —exclama el obispo de Hipona— es la pureza del espíritu, así como la castidad es la humildad de la carne.

Respiremos ahora en la atmósfera incontaminada de esa virtud desconocida por los paganos, omitida por el Estagirita y venida tan a menos en los tiempos de hoy, pero de la que dicen las Escrituras: "La sabiduría está con los humildes".

Verifiquemos las consecuencias benéficas de la actitud moral opuesta, en la que se sujeta enteramente el yo al fin objetivo de la ciencia, en la que se subordinan todos los intereses personales, secundarios y accidentales, al interés esencial y exclusivo de la verdad.

Quien se encuentra animado por una tal disposición interior, desde luego pide a Dios la ciencia, **quia Dominus dat sapientiam.**

La pide, después, a los hombres, a sus antecesores como a sus contemporáneos. No se avergüenza de recurrir a los demás porque la limosna de la verdad nunca rebaja y porque el mayor de los absurdos es creer que la filosofía pueda brotar de una inteligencia aislada a la manera en que Minerva salió armada de punta en blanco del cerebro de Júpiter. Procura, al contrario, conservar todo el patrimonio científico humano, para acrecentarlo y perfeccionarlo; recoge, a tal fin, con solicitud, asiduidad y respeto, las opiniones ajenas, sin descuidarlas por ignavia ni desdeñarlas por soberbia.

Y al prescindir en absoluto de sí mismo para no cuidar sino de la gran causa a que se ha consagrado, consigue la suprema sinceridad, la máxima objetividad en los juicios que ningún menguado propósito viene a empañar. Ni deseo de asombrar ni prurito de atraer sobre su persona la admirada atención del prójimo; nada de envidia ni de apropiación celosa de lo que es

un bien común; en las discusiones, caridad de hermano y no fiero orgullo de vencedor; lejos, pero muy lejos, la obsesión enfermiza de una originalidad a toda costa que le envuelva con las frágiles apariencias de un destino excepcional y brillante...

En sus elevadas especulaciones Tomás de Aquino se aplica a la obra en forma que resulta el inigualado modelo de esta noble actitud moral.

Es tanta su modestia —escribe Balmes— “que no recuerda un solo hecho de su vida privada ni pública: allí no se oye más que la palabra de la inteligencia que va desenvolviendo sosegadamente sus tesoros; pero el hombre, con sus glorias, con sus adversidades, con sus trabajos y todas esas vanidades con que nos fatigan generalmente otros escritores, todo esto allí desaparece, nada se ve”¹⁷¹.

Su originalidad —dice Maritain— consiste en hacerse enseñar por todos: no solamente es el discípulo de la Sabiduría increada, de la sabiduría de los santos y de la sabiduría de los filósofos; es el discípulo del género humano. Su biógrafo Tocco nos le muestra en Colonia, escuchando y agradeciendo con profunda sencillez la repetición que un camarada poco aventajado le hacía de una lección de Alberto Magno destinada a comentar el libro de San Dionisio sobre los nombres divinos.

Esfumado, escondido en la luz, nunca repara en él quien piensa bajo su dirección. “Por su parte, reflexiona tan intensamente, tan puramente, se concentra tanto en el objeto, que no da audiencia al sujeto pensante. Su asunto le absorbe por completo. Su tiempo es precioso y por supuesto que no se le ocurre abandonar a la ostentación la menor parcela de él; en su entender, el espíritu es ya demasiado impotente ante las difi-

cultades de la ciencia para debilitarlo todavía más. Todo se coordina en Tomás, y el poder coordinador desaparece. Persigue el unísono del pensamiento y del ser, esfuerzo eminentemente impersonal, tarea universal; y claro está que, tendido por entero hacia la meta propuesta, no se rezaga en gestos de vanidad y alarde" ¹⁷².

Las polémicas a menudo se empeñan por "amor a la bandera, al cuerpo a cuerpo y a la pólvora", tras la embriaguez del triunfo; es así como sucede que los motivos personales desvían en ellas la línea virginal del pensamiento.

En cambio, el prudentísimo Tomás, respondía siempre en sus disputas, por aceradas y vivas que fuesen, con dulzura y humildad, y trataba a sus adversarios con exquisita caridad.

En plena Universidad de París permite a un maestro novicio censurar sus enseñanzas acerbamente, y para no confundirlo en el propio día de su recepción, opta por callarse, regresando a su convento, junto con sus hermanos de religión indignados aún por la ofensa inferida al sabio doctor. Sólo al día siguiente refuta al petulante con entera moderación y le fuerza a confesar su error.

En cierta ocasión más grave y solemne, el fraile menor John Peckham — luego arzobispo de Cantorbery—, secundado por el diocesano Etienne Tempier, por los maestros de la Universidad y hasta por algunos domínicos, le ataca con extremo vigor. Sus palabras injuriosas y soberbias —**verbis ampullosis et tumidis**— no consiguen ni por un instante, —según narra Bartolomé de Capua ¹⁷³—, apartar al regente de Saint-Jacques de su imperturbable y acostumbrada serenidad. El P. Petitot ¹⁷⁴ se complace en evocarle en el duro

trance, sentado en la cátedra magistral, arrebuñado en la negra capa y abatido el bonete de doctor, haciendo abstracción de todo lo que no era sino tumulto e injurias, apenas arrugada la amplia frente, esforzándose exclusivamente por ver claro a fin de responder con lucidez a todas las objeciones impersonales.

Y este perfecto humilde es nada menos que el hijo del conde Landolfo de Aquino y de Teodora de Theate; su prosapia es ilustre: lleva en sus venas sangre de la mejor nobleza lombarda y normanda; hállase colmado de riquezas espirituales; su carrera escolar ha sido una sucesión ininterrumpida de triunfos, y apenas la ha coronado, cuando ya se destaca en Lutecia —que Alberto Magno llamara la ciudad de los filósofos, *civitas philosophorum*—, como el más afamado profesor, cuyas lecciones atraen desde las más lejanas tierras a este centro intelectual de Europa, ávidos oyentes que no encuentran aulas suficientemente vastas para contenerlos...

Frente al humilde Tomás de Aquino, contemplemos por un instante a dos de los astros mayores que aparecieron luego en el firmamento filosófico: Descartes y Kant.

¿Cómo les vemos?

In superbia et invidia remanentes, para emplear con mucho mayor derecho respecto a ellos, las palabras que San Agustín en su "**De vera Religione**" aplica a Platón, a Sócrates y, en general, a los Antiguos.

"El orgullo, un orgullo denso, sin frivolidad y sin distracción, estable como una virtud, vasto como la extensión geométrica, amargo e inquieto como el océano, domina de tal manera a Descartes, que parece como la forma universal de sus operaciones interiores

y el principio de todos sus sufrimientos. Conocida es la envidia sombría que alimentaba contra Aristóteles y el tormento que le significaba no haberle suplantado aún en las Escuelas" ¹⁷⁵.

En lo que atañe a Kant, no exagera mucho Papini cuando manifiesta que, prescindiendo de sus manías de moralidad y de orden, no encuentra en el filósofo prusiano cosa de más fortaleza que su orgullo, el que explica una característica de su doctrina, o sea la transformación de lo divino en lo humano. "Leía de mala gana los libros ajenos y se molestaba cuando objetaban a los suyos. Se parangonaba, del mejor humor, con Copérnico y esperaba que sus admiradores le llamasen nuevo Cristo y nuevo Sócrates!" ¹⁷⁶

Escrito está, sin embargo: "Cualquiera que procurare salvar su vida, la perderá; y cualquiera que la perdiere, la salvará".

La palabra evangélica se cumple no solamente en el negocio de la salvación eterna. El que busca deslumbrar, no tarda mucho en ser relegado al olvido, tan pronto se extingue el fugaz brillo de sus novedades pasadas de moda. El que únicamente busca y ama la verdad, logra la originalidad por añadidura.

Logra también la actualidad perenne y la auténtica grandeza. En efecto, "una doctrina común, que no pertenece en propiedad a nadie, que no refleja ningún espíritu sino lo verdadero en tanto cuanto cabe al hombre alcanzarlo, es hoy tan actual en su esencia como lo pudo ser en el siglo XIII". Y el genio que la enuncia, al representar el pensamiento, "es más grande que aquél que no representa sino a sí mismo"; la propia verdad le consagra y "todo valor deviene su valor y toda fuerza su fuerza".

Comprendemos que nuestra defensa de lo que se ha denominado con acierto la **caritas veritatis**, muy difícilmente tendrá eco en los tiempos modernos de exaltada afirmación de los llamados valores vitales. Bien sabemos cuánta fuerza —como decía San Agustín— es menester para convencer a los soberbios de toda la potencia de la humildad ¹⁷⁷.

Pero ello no quita que, la doctrina moral que hemos opuesto al culto del yo, a la exageración neolátrica, al desenfrenado apetito de originalidad, sea la única actitud que permite al filósofo ser lo que debe ser: exclusivo amador de la verdad, **veritatis unice amator**.

NOTAS DEL CAPITULO I

1. JACQUES MARITAIN, *Théonas ou les entretiens d'un sage et de deux philosophes sur diverses matières inégalement actuelles*, 2ª edición, París, Nouvelle Librairie Nationale, 1925, págs. 199-200.

2. MIGUEL DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid, Renacimiento, pág. 11.

3. SANTO TOMÁS, *Summa theologiae*, II-II, 166, 2, c.: "Sicut naturaliter homo concupiscit delectationes ciborum et venereorum secundum naturam corporalem; ita secundum animam naturaliter desiderat cognoscere aliquid: unde et Philosophus dicit in princip. *Metaph.*, quod omnes homines naturaliter scire desiderant".

4. ARISTÓTELES, *Poética*, IV, 1, traducción francesa de Egger, París, Hachette.

5. ÉMILE MEYERSON, *De l'explication dans les sciences*, París, Payot, 1927, pág. 20: "L'homme fait de la métaphysique comme il respire, sans le vouloir et surtout sans s'en douter la plupart du temps. On trouvera dans le présent exposé plus d'une preuve à l'appui de cette affirmation. Mais il serait difficile, semble-t-il, de mieux mettre en lumière cette tendance de l'esprit, qu'en constatant que la formule même par laquelle on prétend exclure toute métaphysique sert bien souvent de fondement à l'édification d'une sorte de métaphysique *sui generis*".

6. JACQUES MARITAIN, *Frontières de la poésie*, suplemento de la segunda edición de *Art et Scolastique*, París, Louis Rouart et fils, 1927, págs. 155-156.

7. ARISTÓTELES, *Poética*, IX, 1, traducción citada.

8. Sobre este punto nos sería fácil allegar una copiosa bibliografía. Bástenos citar, como ejemplos, estos títulos recogidos al azar de nuestras lecturas:

A propósito de Dante: FRÉDÉRIC OZANAM, *Essai sur la philosophie de Dante*, tesis que a partir de su segunda edición se intitula *Dante et la philosophie catholique au XIIIe. siècle*, París, Lecoffre; M. CORDOVANI, *Tomismo dantesco*, "Xenia Thomistica", Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1925, tomo III, págs. 309-326; EDWARD BULLOUGH, *Dante, the poet of St. Thomas*, "St. Thomas Aquinas, papers from the Summer School of Catholic Studies held at Cambridge", W. Heffer & sons, ltd., 1925, págs. 247-284; G. BUSNELLI, *S. Tommaso e l'ecllettismo di Dante*, "S. Tommaso d'Aquino", pubblicazione commemorativa del sesto centenario della canonizzazione, a cura della Fac. di Filosofia dell'Univ. del S. Cuore, Milán, Vita e Pensiero, págs. 294-301; GIOVANNI GENTILE, *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano*, segunda edición,

Bari, Gius. Laterza & figli, 1923, primera conferencia, números 4, 6 y 7.

Acerca de Cervantes: AMÉRICO CASTRO, *El pensamiento de Cervantes*, Madrid, Casa editorial Hernando, 1925. Se admira el autor de que, a pesar del sentido profundo y elevado valor humano de la obra cervantina, los mismos estudiosos alemanes, tan afanados en torno a las menores particularidades ideológicas de Calderón, no pensaron en escribir una "Cervante's Weltanschauung"; censura a los críticos que considerando al manco de Lepanto un "ingenio lego" —según se decía en su tiempo—, no se han apercebido de que formulaba graves problemas, y cita con tal motivo estas palabras de F. DE PAULA CANALEJAS, *Estudio de la historia de la filosofía española*: "Si bien en Cervantes no aparece la filosofía como indagación ordenada y sistemática, lucen en sus obras rasgos que deben ser recogidos para conocer el sentido filosófico de su edad".

Sin salir del país, el centenario de la muerte de Goethe ha provocado un ciclo de conferencias organizadas por la Sociedad Kantiana de Buenos Aires, destinada la primera, de ALEJANDRO KORN, a la filosofía del "semidios de Weimar", y la segunda, de FRANCISCO ROMERO, a su visión de la vida. Además, ALFREDO FRANCESCHI dedicó un artículo al pensamiento filosófico de Goethe.

Sobre el autor de *Jocelyn*: RENÉ DOUMIC, *La philosophie de Lamartine*, "Revue des Deux Mondes", 15 de marzo de 1906; sobre el de *Fleurs du mal*, E. SEILLIÈRE, en su reciente *Baudelaire*, París, Colin, 1931, examina con preferencia lo que él llama la filosofía del poeta maldito; sobre Feodor Mijailovich: NICOLÁS BERDIAEFF, *L'esprit de Dostoïevsky*, París, Éditions "Je sers".

Etc., etc.

9. Con posterioridad PAUL VALÉRY ha publicado *Variété II*, París, éditions de la Nouvelle Revue Française, 1930, y en las págs. 16-18 dice nuevamente: "Je ne suis pas à mon aise dans la philosophie. Il est entendu qu'on ne saurait l'éviter, et que l'on ne peut ouvrir la bouche sans lui payer quelque tribut... Mais moi, je me trouve dans la philosophie comme un barbare dans une Athènes où il sait bien que des objets très précieux l'environnent, et que tout ce qu'il voit est respectable; mais au sein de laquelle il se trouble, il éprouve de l'ennui, de la gêne et une vague vénération, mêlée d'une crainte superstitieuse, traversée de quelques envies brutales de tout rompre ou de mettre le feu à tant de merveilles mystérieuses dont il ne se sent point le modèle dans l'âme... Je me compare aussi à ces infortunés de qui les oreilles sont saines et qui perçoivent tous les sons; mais les enchaînements, les mélanges des sons, leurs figures, leurs créatures, mais leurs noeuds délicats et leurs infinis, leur musique enfin, leur échappe. La musique des philosophes m'est presque insensible".

10. VÍCTOR GIRAUD, *Les Maîtres de l'Heure*, essais d'histoire morale contemporaine, París, Hachette, 1919, tomo I, págs. 3-55. Giraud ha seguido indudablemente el ejemplo de su maestro Brunetiere. A tal conclusión se llega cuando se le ve pugnando en sus ensayos por explicar el valor filosófico del *Roman russe* del vizconde E. M. de

Vogüé; o por desentrañar la "filosofía" de un Leconte de Lisle, de un Heredia, de un Bourget, de un France, etc.

Sobre "la metafísica terriblemente vacía", sobre "la filosofía de la nada" de Julien Viaud, puede leerse también el interesante estudio de VÍCTOR POUCEL: *Loti, l'amour, la mort*, incluido en *Essais catholiques*, París, Librairie du Dauphin, 1930, primera serie, págs. 57-118.

11. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le Sens commun, la Philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, París, Desclée De Brouwer et Cie., 1922, 3ª edición, pág. 89. Cf. A. FRANCESCHI, *Ensayo sobre la teoría del conocimiento*, La Plata, Biblioteca Humanidades, 1925, pág. 114, donde se cita estas palabras de Croce pertenecientes a su estudio sobre Hegel: "le sue verità (del pensamiento ingenuo) non sono verità compiute, perché si trovano non congiunte, ma poste l'una accanto all'altra: c'è la giustapposizione, manca il sistema".

12. FRANCISCO ROMERO, *Sobre el problema de los valores*, en "Síntesis", septiembre de 1927, N° 4, pág. 116.

13. JORGE MAX RHODE, *Las ideas estéticas en la Literatura Argentina*, Buenos Aires, Coni, 1921, tomo I, pág. 16.

14. RABINDRANATH TAGORE, *La libertad*, "Valoraciones", enero de 1925, pág. 227.

15. JUAN PEDRO ECKERMANN, *Conversaciones con Goethe en los últimos años de su vida*, Madrid, Calpe, 1920, traducción de J. Pérez Bances, t. III, págs. 166-167.

16. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *El Espectador*, 2ª edición, Madrid, La Lectura, 1921, tomo I, pág. 177, nota.

17. BENEDETTO CROCE, *Nuovi saggi di Estetica*, Bari, Gius. Laterza & figli, 1920, pág. 82. Véase en el mismo volumen, el ensayo VI — *La crítica literaria como filosofía* — en el que Croce combate la opinión según la cual, la crítica literaria, para juzgar lealmente y con desenvoltura, debe huir de todo aquello que tenga carácter filosófico, y llega a la conclusión de que "la filosofía es absolutamente indispensable en la crítica literaria".

18. Con las palabras transcriptas, Taine, al comenzar su carrera de escritor —pues ellas pertenecen a la tesis que sobre las fábulas de Lafontaine presentó a la Sorbona—, anunciaba una resolución que, en verdad, supo cumplir en sus trabajos ulteriores.

19. EDUARDO GÓMEZ DE BAQUERO (ANDRENIO), *La prosa periodística y el ensayo*, en "El Sol" del primero de agosto de 1926, Madrid; *El Ensayo y los ensayistas españoles contemporáneos*, segunda parte del libro que lleva por título principal: *El renacimiento de la novela en el siglo XIX*, Madrid, Editorial Mundo Latino, 1924, págs. 119-184.

20. ALPHONSE DE PARVILLEZ, *M. René Bazin, réaliste et poète*, Études, tomo 200, pág. 53, año 1929.

21. Maritain viene a darle la razón cuando nos refiere con entusiasmo el éxito del estreno en Lieja del *Triomphe de Saint Thomas d'Aquin*, compuesto por HENRI GHÉON, "a la manière des vieux âges" y para festejar el sexto centenario de la canonización del Ángel de las Escuelas. (Publicóse en las ediciones de *La Vie Spirituelle*, Saint-Maximin, Var). Dos mil espectadores, entre los cuales, sin duda,

pocos lectores de la *Summa*, seguían apasionadamente las peripecias ideológicas que se desarrollaban en la escena; por ejemplo: el drama del Conocimiento, Heráclides y Parménides, Platón y Aristóteles, los doctores árabes; o el desfile de los monstruos filosóficos presentados al Hombre moderno por Lucifer, profesor universitario: la Duda Universal, la Razón Pura, la Razón Práctica, el Egoísmo Trascendental, el Monismo, el Eclecticismo, el Positivismo, el Perpetuo Fluir, el Pragmatismo, etc., simbólicamente disfrazados y hostigados sin descanso por el Sentido Común. Ese público, compuesto en su mayoría por no especializados, estallaba sin embargo en aplausos en los momentos culminantes del *match* intelectual. "Par cette singulière épure scolastique, on voit ce que peut donner —imposée ici par le sujet lui-même— une entière intellectualisation du drame: mais sans sortir du drame, en faisant plus que jamais du théâtre—, et voilà ce qui met une telle oeuvre aussi loin des *Drames philosophiques* de Renan que de la morne *Tentation de Saint Antoine*. Grâce à l'Intelligence et aux Idées, devenues —mais incarnées— les ressorts mêmes de l'action, Ghéon, travaillant une matière qui a la solidité des choses de l'esprit, a obtenu, avec une complète éradication de l'anecdote, une purification extrême des moyens, rendus en même temps plus intenses et incomparablement plus amples". (*Art et Scolastique*, pág. 226).

22. ANDRÉ HARLAIRE, *Théâtre et roman*, "La Nouvelle Revue des Jeunes", 25 de octubre de 1930, pág. 508.

23. SANTO TOMÁS, *Summa theologiae*, I, 5, 4, ad 1.

24. LUCIEN LOUBERS, *La théorie du beau*, en "Revue de Philosophie", 1928, tomo XXXV, págs. 552-584.

25. SANTO TOMÁS, *Summa theologiae*, II-II, 35, 4, ad 2: "illi qui non possunt gaudere in spiritualibus delectationibus transferunt se ad corporales, secundum Philosophum, in X *Ethic*". Cf. II-II, 119, 1, ad 3.

26. H. TAINE, *Histoire de la Littérature Anglaise*, 15ª edición, París, Hachette, 1921, tomo I, pág. 207.

27. H. TAINE, *Essais de critique et d'histoire*, 13ª edición, París, Hachette, 1920, pág. VII.

28. G. K. CHESTERTON, *Hérétiques*, París, Plon, 1930, "Le Réseau D'Or", traducción de Jenny S. Bradley, pág. 2.

29. HENRI MASSIS, introducción al libro de Chesterton citado en la nota anterior, pág. VI.

30. HORACIO, *Ad Pisones*.

31. MIGUEL DE UNAMUNO, carta a Enrique Herrero Ducloux, *Biblioteca de difusión científica del Museo de La Plata*, Buenos Aires, Coni Hermanos, 1908, tomo II, pág. 41.

Resulta interesante apuntar algunas otras opiniones concordantes con el juicio de Unamuno. Monseñor P. TERMOZ, en el artículo *Amérique Latine* del "Dictionnaire de Théologie Catholique", París, Letouzey et Ané, 1923, tomo I, col. 1097, dice: "L'Argentin n'aime pas ce qui le gêne dans ses habitudes, et une profonde indifférence pour les choses religieuses est son mal caractéristique, celui dont il est le plus difficile de le guérir: la religion n'est pour lui qu'une chose de convenance; le baptême et l'enterrement à l'Église lui suffisent". RICARDO

ROJAS, *Historia de la Literatura Argentina*, Buenos Aires, Librería "La Facultad", 1922, tomo IV, pág. 172, expresa por su parte: "Los americanos del sur saben rezar, pero mecánicamente; no les apasionan los problemas metafísicos, fundan la moral en una concepción política de la religión, y de esta concepción derivan su indolencia en el trabajo, su voluntad de coacción en materias de gobierno".

Gracias a Dios y para bien nuestro, ese estado de cosas se va modificando al punto que hoy ha podido escribirse estas optimistas palabras: "Nada nos muestra con mayor evidencia que la literatura, los progresos realizados por el catolicismo en nuestro país. Es increíble la transformación verificada en unos pocos años. Confieso que no la veía llegar, y que me ha sorprendido... Un escritor español, José María Salaverría, me preguntaba qué ocurría entre nosotros. Hacía 20 años, cuando su primer viaje, no se encontraba un católico entre los escritores, y hoy todos los eran, más o menos". (MANUEL GÁLVEZ, *El espíritu católico en la literatura argentina*, Anuario Católico Argentino, 1932, págs. 114-117).

32. LEÓN XIII, Encíclica *Aeterni Patris*, del 4 de agosto de 1879, sobre la filosofía escolástica: "Facto et constanti experientia comprobatur, artes liberales tunc maxime floruisse, cum incolumis honor et sapiens iudicium philosophiae stetit; neglectas vero et prope oblitteratas jacuisse, inclinata atque erroribus vel ineptiis implicita philosophia".

33. JACQUES MARITAIN, *Art et Scolastique*, págs. 108-109.

34. *Ibidem*, pág. 204.

35. SANTO TOMÁS, *Summa theologiae*, I-II, 21, 2, ad 2.

36. BENEDETTO CROCE, *Nuovi saggi di Estetica*, págs. 63-64.

37. JACQUES MARITAIN, *Art et Scolastique*, pág. 276, nota 90.

38. PIERRE ROUSSELOT, *L'Intellectualisme de Saint Thomas*, 2ª edición, París, Beauchesne, 1924, pág. 177.

39. JACQUES MARITAIN, *Art et Scolastique*, pág. 268, nota 65.

40. FERDINAND BRUNETIÈRE, *Discours de Combat*, 22ª edición, París, Perrin et Cie., 1920, primera serie, págs. 61-117.

41. H. TAINE, *Philosophie de l'art*, 17ª edición, París, Hachette, 1921, tomo II, pág. 289.

42. MAURICE DE WULF, *L'Oeuvre d'Art et la Beauté*, Lovaina-París, Félix Alcan, 1920, pág. 171.

43. M. S. GILLET, *La valeur éducative de la morale catholique*, 4ª edición, París, Gabalda, 1920, pág. 202.

44. Citado por HENRI MASSIS, *Jugements*, 13ª edición, París, Plon, 1924, tomo II, pág. 71, nota. A propósito de la frase de Gide: "il n'y a pas d'oeuvre d'art sans collaboration du démon", Massis transcribe el consejo de Goethe a quien ciertamente había tentado también el demonio: "Artistes, que vos oeuvres montrent toujours à nos yeux des contours purs! Que les illusions que vous donnez à nos âmes soient saines, qu'elles laissent en nous de saines émotions. Fuyez ces lieux où la sottise ténébreuse se plaît à errer, adorant avec ferveur ce qu'elle ne comprend pas. Chassez loin de vous le limon verdâtre de l'enfer de Dante; que le naturel et l'heureuse persévérance n'aillent puiser qu'à des sources limpides".

45. JACQUES MARITAIN, *Art et Scolastique*, pág. 330.
 46. HENRI GHÉON, *Partis pris*, París, Nouvelle Librairie Nationale, 1923, págs. 171-172.
 47. VÍCTOR POUCEL, *Scruples de M. François Mauriac*, en "Études", 1929, tomo 199, págs. 672-695, interesante ensayo a propósito de dos artículos publicados en "La Nouvelle Revue Française" por Mauriac, este "prince orageux des inquiétudes infinies", como acaba de llamarle André Chaumeix al hacer su elogio en la Academia.

NOTAS DEL APENDICE AL CAPITULO I

1. Al afirmar que la belleza es una propiedad trascendental del ser, nos adherimos a la enseñanza de JACQUES MARITAIN, *Art et Scolastique*, págs. 47-51 y nota 63 bis de la pág. 265; de J. WÉBERT, *Essai de Métaphysique thomiste*, París, ediciones de "La Revue des Jeunes", pág. 91 y *Bulletin Thomiste*, enero de 1925, págs. 185-187, etc.; enseñanza u opinión contraria a la del P. DE MUNNYNCK, *L'Esthétique de S. Thomas d'Aquin*, en "S. Tommaso d'Aquino", pubblicazione commemorativa del sexto centenario della canonizzazione, "Vita e Pensiero", págs. 228-246.
 2. SANTO TOMÁS, *Summa theologica*, I, 79, 8, c.; y JACQUES MARITAIN, *La Philosophie Bergsonienne*, 2ª edición, París, Marcel Rivière, 1930, pág. 159.
 3. SANTO TOMÁS, *Expositio super Boetium De Trinitate*, 6, 1, ad tertiam quaestionem.
 4. ANDRÉ LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, nueva edición, París, Félix Alcan, 1928, tomo I, pág. 398, palabra "intuición", significado B.
 5. RÉGIS JOLIVET, *L'Intuition intellectuelle*, "Revue Thomiste", 1932, pág. 67.
 6. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et Contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, "La Vie Spirituelle", Saint-Maximin, Var, pág. 272.
 7. SANTO TOMÁS, *Summa theologica*, II-II, 180, 2, ad 3.
 8. PIERRE ROUSSELOT y JOSEPH HUBY, *Christus*, París, Beauchesne, 1923, pág. 1141.
 9. A. D. SERTILLANGES y B. BOULANGER, *Les plus belles pages de Saint Thomas d'Aquin*, París, Ernest Flammarion, pág. 10.
 10. FRÉDÉRIC LEFÈVRE, *Une heure avec...*, París, Librairie Gallimard, 1925, tercera serie, entrevista con Gilson, pág. 69.
 11. PAUL VALÉRY, *Eupalinos ou l'architecte*, 14ª edición, París, "La Nouvelle Revue Française", pág. 186.
 12. T. RICHARD, *Introduction à l'étude et à l'enseignement de la scolastique*, 2ª edición, París, "La Bonne Presse", pág. 88.
 13. ¿Ha frecuentado, pues, Paul Valéry a Santo Tomás? He aquí, al respecto, este interesante cuadro de antes de la guerra mun-

dial: "En el salón de M. Louis Rouart, un dominico expone y comenta la doctrina del Doctor Angélico. Bajo el *Descendimiento de la Cruz* que pintó Maurice Denis, un auditorio de selección se aprieta en torno al monje. Entre los asiduos, una faz se distingue, luminosa, algo enflaquecida, toda forjada con inteligencia, frente amplia, ojos claros... Alguien que hubiese sido huésped de Mallarmé en los martes de la rue de Rome, reconocería fácilmente al discípulo más atento del gran poeta de *Hérodíade*. Gran poeta también, Paul Valéry escucha como artista y como filósofo el discurso ceñido de Tomás de Aquino y, si más de una vez, las preguntas se agolpan en sus labios, no deja de admirar la perfecta arquitectura de la *Suma teológica*". (JEAN SOULAIROL, *Architecture ou Paul Valéry et Saint Thomas*, en "La Vie Catholique" del 13 de febrero de 1926).

NOTAS DEL CAPITULO II

1. AUGUSTE DIÈS, *Platon*, colección "Les grands coeurs", E. Flammarion, págs. 7-12.
 2. Según KARL VORLÄNDER, *Historia de la Filosofía*, traducción Viqueira de la sexta edición alemana, Madrid, Francisco Beltrán, tomo I, pág. 19, la expresión: "filosofar", fué empleada por primera vez por Herodoto y en su sentido originario de "amor a la sabiduría", de aspiración al cultivo del espíritu, a educarse; con la misma acepción se halla usada en la oración fúnebre de Pericles. La noticia de Cicerón y escritores posteriores de que ya había empleado Pitágoras la palabra en este sentido, se apoya en el testimonio inseguro de Heráclides de Ponto.
 3. *Libro de los Proverbios*, VIII, 27-30.
 4. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *El deber de la nueva generación argentina*, artículo publicado en "La Nación" del 6 de abril de 1924.
- El elogio de lo que el pensador español llama "actividades deportivas" y su contraposición al "trabajo", constituyen realmente un *leit-motiv* en sus obras. Ya en el tomo III del *Espectador*, Madrid, Calpe, 1921, pág. 183, nos decía: "Si entendemos por trabajo el esfuerzo que la necesidad impone y la utilidad regula, yo sostengo que cuanto vale algo sobre la tierra no es obra del trabajo. Al contrario, ha nacido como espontánea eflorescencia del esfuerzo superfluo y desinteresado en que toda naturaleza pletórica suele buscar esparcimiento. La cultura no es hija del trabajo, sino del deporte". En *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Calpe, 1923, págs. 136-137, después de insistir en el anuncio de un viraje de la Historia hacia el "sentido deportivo y festival de la vida", ensalza la calidad siempre egregia, exquisita del deporte, impulso libérrimo y generoso de la potencia vital, esfuerzo lujoso, que se entrega a manos llenas sin esperanza de recompensa, como un rebose de íntimas energías. "A las obras verdaderamente valiosas —agrega— sólo se llega por mediación

de este antieconómico esfuerzo: la creación artística y científica, el heroísmo político y moral, la santidad religiosa, son los sublimes resultados del deporte". A fines de 1924, escribe una carta "a un joven argentino que estudia filosofía", recogida en el tomo IV del *Espectador*, Madrid, "Revista de Occidente", 1925, págs. 74 y sigts., de la cual extraigo este párrafo pertinente: "En un libro próximo a publicarse (?) —*Marta y María, o Trabajo y deporte*—, verá usted cómo las cosas llamadas "serias" y útiles han sido en la historia miserables decantaciones, precipitados y como propinas del puro deportismo". Casi con las mismas palabras repite este concepto en su ensayo *El origen deportivo del Estado*, incluido en *El Espectador*, tomo VII, Madrid, "Revista de Occidente", 1929, pág. 131: "Esto nos llevará a transmutar la inveterada jerarquía y considerar la actividad deportiva como la primaria y creadora, como la más elevada, seria e importante en la vida, y la actividad laboriosa como derivada de aquélla, como su mera decantación y precipitado".

Cumple agregar, sin embargo, que Ortega y Gasset se ha pronunciado últimamente —aunque sin retractarse por ello— en términos más favorables al "trabajo", cuando en su *Rectificación de la República*, Madrid, "Revista de Occidente", 1931, pág. 105, declara que "el hombre europeo ha llegado a una concepción lo suficientemente madura de su vida, para comprender que ésta no tiene sentido sin trabajo; que si la vida en su culminación es deporte y es creación, es en su base, por lo menos y por lo pronto, trabajo, y que el hombre que no trabaja, aventa, disgrega, pierde su personalidad".

No es difícil que se quiera ver en esta declaración solemne, formulada en plenas Cortes Constituyentes al discutirse la carta fundamental de la República Española, un acercamiento al dictamen aparentemente adverso de GREGORIO MARAÑÓN, para quien el deporte es un mero substitutivo del trabajo, posterior a éste en la cronología y en la dignidad, y obedece a estas dos razones: a compensar los perjuicios que tiene para la salud la inactividad física, el pecado mortal de no trabajar, y a mantener viva la energía de atracción en la lucha de los sexos. (*Tres ensayos sobre la vida sexual*, sexta edición, Madrid, Biblioteca Nueva, 1931, pág. 66).

Pero lo que verdaderamente ocurre es más bien que, para tratar el mismo tema, ambos correligionarios políticos partieron de definiciones implícitas diversas. En tanto que nuestro filósofo entiende por trabajo todo esfuerzo obligado a que una necesidad impuesta y no inventada o solicitada por nosotros, nos apura y arrastra, y por deporte, todo esfuerzo que hacemos por la simple delectación de hacerlo, el reputado endocrinólogo se funda en otro criterio distintivo: la creación es para Marañón lo esencial al trabajo, lo que lo define y diferencia del deporte; "el trabajo crea siempre, desde el pan, que se logra a cambio del esfuerzo físico; desde el dinero que el patrón deja en la mano del obrero a fin de la semana, hasta el zapato terminado, el trozo de pared, el verso o la verdad descubierta"; el deporte, al contrario, es un remedo incompleto y estéril cuya eficacia se extingue con él y no perdura, como ocurre con la actividad laboriosa, en la obra construída.

Según Ortega, el esfuerzo deportivo es precisamente el *creador*: la palabra "creación" está repetida en casi todas las transcripciones que antes hemos hecho, acompañando a la palabra deporte. De manera que, una buena parte de lo que Ortega llama deporte, Marañón lo denomina trabajo. "Soñar, como pensar, puede ser un trabajo", dice este último, mientras que para el primero serían justamente el poeta y el filósofo los deportistas por excelencia.

5. ARISTÓTELES, *Ética a Nicomaco*, lib. I, cap. I, traducción de Patricio de Azcárate, Madrid, Medina y Navarro, pág. 3.

6. SANTO TOMÁS, *Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 2.

7. Cf. ANDRÉ LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París, Félix Alcan, 1928, tomo I, pág. 403, palabra "Jeu", significado A: "Dépense d'activité physique ou mentale qui n'a pas de but immédiatement utile, ni même de but défini, et dont la seule raison d'être, pour la conscience de celui qui s'y livre, est le plaisir même qu'il y trouve".

8. SANTO TOMÁS, *In Aristotelis lib. de Anima commentarium*, lib. I, lectio I, número 3. Cf. *Summa theologica*, I, 14, 16; *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, lib. II, lectio II, número 290: "Theorica, idest speculativa, differt a practica secundum finem: nam finis speculativae est veritas: hoc enim est quod intendit, scilicet veritatis cognitionem. Sed finis practicae est opus, quia etsi "practici", hoc est operativi, intendunt cognoscere veritatem, quomodo se habeat in aliquibus rebus, non tamen quaerunt eam tamquam ultimum finem. Non enim considerant causam veritatis secundum se et propter se, sed ordinando ad finem operationis, sive applicando ad aliquod determinatum particulare, et ad aliquod determinatum tempus".

9. ARISTÓTELES, *Ética a Nicomaco*, lib. X, cap. 7, pág. 284.

10. ARISTÓTELES, *Metafísica*, lib. I, cap. I; y comentario de SANTO TOMÁS, lectio III, número 58: "Sola autem haec scientia est propter seipsam: ergo ipsa sola est libera inter scientias".

11. SANTO TOMÁS, *Expositio super Boetium de Trinitate*, 2, 2, ad 1: "Est enim sapientia, ut dicit Philoso. VI *Ethicorum*, caput omnium scientiarum, regulans omnes alias in quantum de altissimis principiis est: propter quod etiam dea scientiarum dicitur in I *Metaphy*".

12. SANTO TOMÁS, *Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 25: "In omnibus autem scientiis et artibus ordinatis, ad illam videtur pertinere ultimus finis quae est praeceptiva et architectonica aliarum; sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet finis navis, qui est usus ipsius, est architectonica et praeceptiva respectu navifactivae. Hoc autem modo se habet Philosophia prima ad alias scientias speculativas; nam ab ipsa omnes aliae dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia et directionem contra negantes principia...".

13. JACQUES MARITAIN, *Introduction générale à la philosophie*, primer cuaderno de los *Éléments de philosophie*, sexta edición, París, Pierre Téqui, 1921, pág. 74.

14. SANTO TOMÁS, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, lib. I, lectio III, número 59.

15. *Ibidem*, número 53: "Quicumque quaerit fugere ignoran-

tiam sicut finem, tendit ad ipsum scire propter seipsum: sed illi, qui philosophantur, quaerunt fugere ignorantiam sicut finem: ergo tendunt in ipsum scire propter seipsum".

16. SAN AGUSTÍN, *Soliloquiorum*, lib. I, cap. 13.

17. SANTO TOMÁS, *Summa theologiae*, II-II, 168, 2, ad 3; y artículo 4 de la misma cuestión: "Ludus est utilis propter delectationem et quietem; delectatio et quies non propter se quaeruntur in humana vita, sed propter operationem, ut dicitur in X *Ethicorum*, cap. VI". En el citado capítulo escribe ARISTÓTELES: "Según Anacarsis, es preciso divertirse para dedicarse después a asuntos serios, y tiene mucha razón. La diversión es una especie de reposo, y como no se puede trabajar sin descanso, el ocio es una necesidad. Pero este ocio ciertamente no es el fin de la vida; porque sólo tiene lugar en vista del acto que se ha de realizar más tarde".

18. *Ibidem*. El texto de San Agustín pertenece a la obra *De Musica*, lib. II, cap. XV. Sobre este mismo particular, SAN FRANCISCO DE SALES, *Introducción a la vida devota*, tercera parte, cap. XXXI, escribe: "Forzoso es de cuando en cuando dar ensanche con alguna recreación al espíritu y al cuerpo. De San Juan Evangelista refiere Casiano que, encontrándole un cazador halagando a una perdiz que tenía en la mano, le preguntó cómo, siendo un sujeto de tal calidad, pasaba el tiempo en cosa tan vil y despreciable. Y ¿por qué tú —le replicó San Juan— no llevas siempre flechado el arco? Porque temo —respondió el cazador— que si está encorvado siempre, pierda la fuerza de extenderse cuando sea necesario. No extrañes, pues, —dijo el Apóstol—, que yo remita algún tanto el rigor y atención de mi espíritu para tener alguna recreación y poder entregarme después a la contemplación con más viveza. Es vicioso, ciertamente, —comenta el obispo de Ginebra—, un genio tan riguroso, agreste y severo, que ni quiere usar de alguna recreación ni permitirle a los demás".

19. SÉNECA, *De tranquillitate animi, ad Serenum*, XV: "Nec in eadem intentione aequaliter retinenda mens est, sed ad jocos revocanda. Cum pueris Socrates ludere non erubescibat... Danda est remissio animis: meliores acrioresque requieti surgent... Indulgendum est animo, dandumque subinde otium, quod alimenti ac virium loco sit...".

Y no debemos seguir transcribiendo porque en su indulgencia llega Séneca hasta recomendar, a su carísimo Sereno, para despertar el vigor del ánimo, el exceso pasajero de buen vino, respaldándose en el ejemplo de Solón, de Arcesilao y del propio austero Catón el Censor, cuya virtud, tan ponderada entre los romanos, solía enervorizarse —si hemos de creer al maledicente Horacio: *Ad amphoram*— con exquisito Falerno:

*Narratur et prisci Catonis
Saepe mero caluisse virtus.*

20. SANTO TOMÁS, *Summa theologiae*, II-II, 168, 4 c.: "quia parum de delectatione sufficit ad vitam, quasi pro condimento; sicut parum de sale sufficit in cibo". Cf. *De regimine principum ad regem Cyprum*, lib. II, cap. VI: "quasi prosit animo temperate deliciis uti,

ut sal in ciborum coctura pro ipsorum suavitate, quod superflue immissum illos corrumpit".

21. *Ibidem*, I-II, 66, 5, ad 1.
22. SANTO TOMÁS, *Summa contra Gentiles*, lib. III, capítulos 25 y 37.
23. SANTO TOMÁS, *Summa theologica*, II-II, 167, 1, ad 1: "non tamen summum hominis bonum consistit in cognitione cujuslibet veri, sed in perfecta cognitione summae veritatis".
24. JACQUES MARITAIN, *La Philosophie Bergsonienne*, 2ª edición, París, Marcel Rivière, 1930, pág. X.
25. A. D. SERTILLANGES, *La Philosophie Morale de Saint Thomas d'Aquin*, 2ª edición, París, Félix Alcan, pág. 520.
26. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Reforma de la inteligencia*, en "La Nación" del 26 de abril de 1925, artículo recogido en *Goethe desde dentro*, Madrid, "Revista de Occidente", 1933, págs. 199-214.
27. SANTO TOMÁS, *Summa theologica*, I-II, 7, 2, ad 1.
28. JACQUES MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, París, Nouvelle Librairie Nationale, 1924, pág. 318. Cf. *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, París, Desclée De Brouwer et Cie., 1932, págs. 9-10: "La métaphysique exige une certaine purification de l'intelligence; elle suppose aussi une certaine purification du vouloir, et qu'on a la force de s'attacher à ce qui ne sert pas, à la Vérité inutile. Rien cependant n'est plus nécessaire à l'homme que cette inutilité. Ce dont nous avons besoin, ce n'est pas de vérités qui nous servent, c'est d'une vérité que nous servions. Car c'est la nourriture de l'esprit, et nous sommes esprit par la meilleure partie de nous-mêmes. L'inutile métaphysique met l'ordre, —non un quelconque arrangement de police, mais l'ordre jailli de l'éternité—, dans l'intelligence spéculative et pratique. Elle rend à l'homme son équilibre et son mouvement, qui est, comme on sait, de graviter par la tête au milieu des étoiles, suspendu à la terre par les deux jambes. Elle lui découvre en toute l'étendue de l'être les valeurs authentiques et leur hiérarchie. Elle centre son éthique. Elle tient dans la justice l'univers de sa connaissance, assurant les limites naturelles, l'harmonie et la subordination des diverses sciences: et cela importe plus à l'être humain que la plus luxuriante prolifération de la mathématique des phénomènes, car à quoi bon gagner le monde et perdre la droiture de la raison..."
29. DESCARTES, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, sexta parte: "Au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieus et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices qui feraient qu'on jouirait sans aucune peine des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé..."

30. ÉTIENNE GILSON, *Béatitude et Contemplation*, en "La Vie Intellectuelle", 1933, tomo XX, págs. 184-187.

31. Según es sabido, Mammón viene a ser algo así como el demonio de las riquezas: *Non potestis Deo servire, et mammonae*, sentencia el Evangelio de San Mateo (VI, 24). RABINDRANATH TAGORE, en *Riqueza voraz*, nos informa que la mitología india comprende un semidiós llamado Kuvera, parecido en carácter a Mammón: representa la multiplicación del dinero a impulsos principalmente de la voracidad, y su figura es fea, tosca y cómica, con un vientre protuberante; pero también una diosa, Lakshmi, que representa el numen de la prosperidad y es bella. Desgraciadamente, en la edad actual, por alguna mala suerte Lakshmi ha sido desposeída de su trono de loto mientras Kuvera se ve reverenciado en su lugar.

32. ALEJANDRO KORN, *Filosofía Argentina*, en "Nosotros", 1927, tomo LVII, pág. 65. "Apenas nacida —agrega—, se la quiso suprimir y fué menester apelar a los más altos padrinzos para salvarla. Fué necesario compensarla con una Facultad de Agronomía y Veterinaria y así, al fin, se le ha perdonado la existencia. Alguna ojeriza subsiste asimismo; coinciden en ella la extrema izquierda y la extrema derecha. ¡Todavía se escucha de vez en cuando alguna palabra airada contro estos estudios inútiles!"

Coriolano Alberini al asumir la dirección de esa casa de estudios inútiles, censuró el positivismo del ochenta, que "falto de inquietud metafísica, de sentido histórico, con su practicismo inmediato, con su repudio de la cultura humanista y bajo la presión del violento ritmo del progreso vegetativo del país, exacerbó el sentido del valor técnico de la ciencia". Y más recientemente insistió en que hemos sobreestimado la verdad técnica a expensas de la investigación desinteresada: *Contemporary philosophic tendencies in South America, with special reference to Argentina*, en "Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy", Nueva York, Longmans, Green and Co., 1927, pág. 663.

33. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Madrid, "Revista de Occidente", 1929, pág. 134.

La historia, o mejor dicho la leyenda, de uno de los siete sabios de Grecia, Tales, el fundador de la escuela jónica, encierra un símbolo de la mediata fecundidad de la ciencia pura. Cierta día —se lee en el *Theetetos*—, Tales, mientras observaba los astros, cayó en un pozo, dando motivo para que una graciosa doncella tracia ridiculizara, en quien ignoraba lo que tenía a sus pies, ese celo de saber lo que ocurre en el firmamento. Pero el diálogo platónico omite la sabrosa segunda parte que encontramos narrada en la *Política* de Aristóteles: Gracias a sus conocimientos astronómicos pudo Tales prever, desde el invierno, una gran abundancia de olivas; con la intención de responder a los cargos que se le hacían por su pobreza, "de la cual no había podido librarle su inútil filosofía", se niéndolas a vil precio por falta de otros licitadores, de suerte que, llegado el tiempo de la recolección de aceite, las subarrendó a los numerosos cultivadores necesitados, por lo que quiso. "La utili-

dad fué grande, y Tales —comenta Aristóteles— probó por esta acertada operación comercial, que los filósofos, cuando quieren, saben fácilmente enriquecerse, por más que no sea éste el objeto de su atención".

34. ROMANO GUARDINI, *L'Esprit de la liturgie*, traducción de Robert D'Harcourt, París, 1929, "Le Roseau D'Or", pág. 202.

35. RÉGIS JOLIVET, *Essai sur le Bergsonisme*, París-Lyon, Emmanuel Vitte, 1931, pág. 91.

36. SANTO TOMÁS, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, lib. I, lectio III, número 60: "Philosophari melius est quam ditari, licet ditari quandoque sit magis eligendum, puta indigenti necessariis".

37. JACQUES MARITAIN, *Religion et Culture*, París, Desclée De Brouwer et Cie., 1930, pág. 77.

38. LUIS OLARIAGA, *Impresión de la Argentina en un economista*, en "Revista de Occidente", febrero de 1925, pág. 234.

39. CARDENAL CAYETANO, *Comm. in Summ. theol.*, II-II, 186, 3: "Et propterea, quanto pauciora, sufficientia tamen, eliguntur, tanto minus contemplatio impeditur". Santo Tomás y su comentador el Ferrariense concordantemente enseñan que la pobreza *secundum se* no es cosa laudable, salvo en cuanto libera al hombre de las preocupaciones que le impiden dedicarse a las cosas espirituales; y que, por el contrario, es un mal cuando aumenta los obstáculos a la contemplación. (*Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 133).

40. SANTO TOMÁS, *In X Ethicorum*, lectio X.

Sabemos, por supuesto, que no faltan —sobre todo en nuestros tiempos— espíritus para quienes la investigación filosófica es puro diletantismo y no necesita justificarse por la posesión de la verdad a que debe conducir; para quienes "la chasse devient supérieure à la prise, à laquelle on ne croit pas"; y que antes de repetir con el Aquinatense: *major est delectatio in consideratione veritatis jam cognitae quam in inquisitione ejus*, preferirían hacer suyas estas palabras de Lessing: "Si Dios, teniendo en su diestra la verdad y en su izquierda nada más que la tendencia siempre ardiente hacia la verdad, aún implicando la condición de equivocarme constante y eternamente, me instase a elegir, prosternaríame con humildad (?) hacia su siniestra y le respondería: Dad, oh Padre mío, porque la pura verdad no puede ser sino para Vos solo". (Citadas por MARTIN GRABMANN, *Les Commentaires de Saint Thomas sur Aristote*, en "Annales de L'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain", 1914, pág. 270).

41. SANTO TOMÁS, *Summa theologica*, I-II, 31, 5.

42. A. D. SERTILLANGES, *La Vie Intellectuelle. Son esprit, ses conditions, ses méthodes*, ediciones de "La Revue des Jeunes", París, 1921, pág. 249.

43. JOB, V, 7.

44. H. TAINE, *Philosophie de l'Art*, 17ª edición, París, Hachette, 1921, tomo II, pág. 191.

45. HORACIO, *Ad Pisones*.

46. Probablemente este pasaje de Platón inspiró a Enrique Larreta su historia de Dryas, el cazador de Mesenia, que rechazó a la seductora Mircia para poder conquistar la triple corona del pentathlon

y ofrendarla luego en el altar de Artemisa, la casta hija de Zeus. El severo Groussac, que acogió en "La Biblioteca", año 1896, tomo II, esta fantasía griega de Larreta, decía en el medallón consagrado al joven autor, que había en ella "algo más que una promesa".

47. SAN PABLO, *Epístola I a los Corintios*, IX, 25.

48. SILVESTRE DE FERRARA, *Comm. in Summ. contra Gentiles*, lib. I, cap. 4, parágrafo X.

49. SANTO TOMÁS, *Summa theologica*, II-II, 166, 2, ad 3; I-II, 35, 5, c.

50. *Ibidem*, II-II, 168, 2, c.

51. JEAN RIMAUD, *Thomisme et méthode*, París, Beauchesne, 1925, págs. 243-244.

52. A. D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, colección "Les Grands Coeurs", París, E. Flammarion, 1931, págs. 78, 79, 80.

NOTAS DEL CAPITULO III

1. Einer der zwölf Pairs des europäischen Intellekts, palabras del crítico alemán Ernst Robert Curtius, citadas por FERNANDO DE LOS RÍOS, *Note on the present state of philosophy in Spain*, en "Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy", Nueva York. Longmans, Green and Co., 1927, pág. 659.

2. RENÉ BOYLESVE, *De l'idée pure à la fiction*, en "Les Nouvelles Littéraires" del 26 de junio de 1926.

No faltan excepciones, justo es reconocerlo. Entre nosotros, por ejemplo, Jorge Luis Borges sostiene que la metáfora es una de tantas artimañas retóricas para conseguir énfasis —ese énfasis que, según el mismo Ortega y Gasset, debemos estrangular los sudamericanos—; que nada autoriza a colocarla sobre las demás; y cree "que la invención o hallazgo de pormenores significativos la aventaja siempre en virtualidad". Y Roberto F. Giusti considera que debe apuntársele en su haber de crítico de la literatura argentina, el no haber descansado "en la reprobación de la metáfora, que amenazaba enfermar a toda la juventud".

3. SANTO TOMÁS, *In Aristotelis lib. de Anima commentarium*, lib. I, lectio VIII, número 107: "Plato habuit malum modum docendi. Omnia enim figurate dicit et per symbola docet: intendens aliud per verba quam sonent ipsa verba".

4. ALBERTO MAGNO, *Mineralium*, lib. I, cap. 4.

5. ARISTÓTELES, *Poética*, cap. XXII; *Tópicos*, VI, cap. II, 4; y *Análíticas Posteriores*, lib. II, cap. XIII: "Si en la discusión no conviene emplear nunca las metáforas, no es menos evidente que tampoco se debe definir por medio de metáforas, ni definir lo que se expresa metafóricamente, puesto que en tal caso se vería uno obligado a introducir también la metáfora en la discusión".

6. Algunas citas corroborantes:

Sobre Santo Tomás, dice Clemente VIII: "In ejus intellectu claritas, in doctrina *verborum proprietates*, dicendorum modus, et in omni disciplinarum genere singularis ordo et unica perspicuitas". En el mismo sentido, Inocencio VI y León XIII (Encíclica *Aeterni Patris*). "Sanctus Doctor rem explicat *propriis aptisque verbis*, majorem curam habens rerum quam verborum", escribe BARTOLOMÉ DE MEDINA en sus *Scholastica Commentaria in D. Thomae Primam Secundae*. D. J. MERCIER, *Logique*, 7ª edición, París-Lovaina, Félix Alcan, 1922, pág. 58; etc. En una palabra, se propone al Doctor Angélico como ejemplo a este respecto y se suele decir de él que *semper formalissime loquitur*.

Sobre Aristóteles: "Sin otras galas que una admirable exactitud, una incomparable propiedad de expresión y un vigor sin igual... Aristóteles fué el primero que obligó a la filosofía a emplear el lenguaje oportuno". (B. SAINT-HILAIRE, *Introducción al tratado del alma*, en "Obras Filosóficas de Aristóteles", traducción de Patricio de Azcárate, Madrid, Medina y Navarro). "Lo stile diffuso ed immaginoso di Platone lascia il posto, in Aristotele, a una lingua concisa e scultorea, che è più atto strumento per l'insegnamento filosofico". (O. MAZZELLA, *S. Tommaso e Aristotele*, en "Acta Hebdomadae Thomisticae Romae celebratae", Roma, 1924, pág. 42). "Los conceptos aristotélicos son términos fijos, delimitaciones netas que recortan en la realidad campos cerrados y estables; los conceptos platónicos más bien hacen pensar en fuerzas impalpables, en masas movedizas e insasibles". (R. OMEZ, en "Revue des Sciences philosophiques et théologiques", 1925, pág. 434). "On remarque (en los tratados didácticos de Aristóteles) l'exactitude des définitions, une netteté, une précision et une brièveté inimitables, une rigueur et une fixité dans les sens des mots qui rappellent le langage mathématique". (ÉMILE BOUTROUX, *Études d'histoire de la philosophie*, 4ª edición, París, Félix Alcan, 1925, pág. 193).

7. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, 4, 1, ad 11: "nomen *Deus* dicitur ab *Ethin*, quod est ardere: et tamen, quamvis ardere dicatur metaphoricè de Deo, non tamen hoc nomen *Deus*". Para nuestro caso tanto da que sea exacta la precedente etimología como estotra que cita MERCIER en su *Psychologie*, 11ª edición, París-Lovaina, Félix Alcan, 1923, tomo II, pág. 21, nota: "*Deus*, Dios, viene de la raíz *div*, sea directamente y entonces el sentido primitivo de *Deus* sería brillante, luminoso, sea indirectamente, de manera que el significado de *div* como sustantivo sería cielo y que *Deus* significaría lo celeste".

8. P. GUILLAUME, *Les origines du vocabulaire psychologique*, en "Revue Philosophique", 1926, pág. 396-425.

9. SANTO TOMÁS, *Summa theologica*, I, 84, 7, c. "Est autem nobis connaturale a sensibilibus in intelligibilia venire". (In lib. I *Sententiarum*, dist. 34, 3, 1).

10. SANTO TOMÁS, *Summa theologica*, I, 88, 1: "Et sic manifestum est quod substantias immateriales, quae sub sensu et imaginatione non cadunt, primo et per se, secundum modum cognitionis notitiam expertum, intelligere non possumus". Cf. I, 84, 7: "Ad tertium dicendum quod incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata".

11. "Analogía", viene de una palabra griega que significa proporción.
12. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, 23, 7, ad 9.
13. *Ibidem*.
14. A fin de evidenciar tal distinción —que es fundamentalísima para nuestro trabajo— hemos puesto a contribución los textos pertinentes sembrados en las obras de Santo Tomás; una monografía de J. LE ROHELLEC, *De fundamento metaphysico analogiae*, en "Divus Thomas", Plasencia, 1926, págs. 77-101, 664-691; y muy principalmente el magnífico libro de T. L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1931.
15. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, 7, 2: "In his autem quae translativae dicuntur, non accipitur metaphora secundum quamcumque similitudinem, sed secundum convenientiam in illo quod est de propria ratione rei cujus nomen transfertur".
16. SANTO TOMÁS, *Summa theologica*, I, 13, 9, c.: "Hoc enim nomen leo proprie communicatur omnibus illis in quibus invenitur natura quam significat hoc nomen leo: per similitudinem vero communicatur illis qui participant aliquid leoninum, ut puta audaciam vel fortitudinem qui metaphorice leones dicuntur".
17. *Ibidem*, I, 18, 1, ad 3: "Aquae vivae dicuntur, quae habent continuum fluxum: aquae enim stantes, quae non continuantur ad principium continue fluens, dicuntur mortuae, ut aquae cisternarum et lacunarum. Et hoc dicitur per similitudinem: in quantum enim videntur se movere, habent similitudinem vitae. Sed tamen non est in eis vera ratio vitae: quia hunc motum non habent a seipsis, sed a causa generantes eas; sicut accidit circa motum aliorum gravium et levium".
18. *Ibidem*, I, 13, 6, c.: "Sicut ridere, dictum de prato, nihil aliud significat quam quod pratum similiter se habet in decore cum floret, sicut homo cum ridet, secundum similitudinem proportionis..."
19. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La première donnée de l'intelligence*, en "Mélanges thomistes", Kain, Le Saulchoir, 1923, págs. 212-213.
20. ARISTÓTELES, *Metafísica*, lib. I, cap. 2. "Illa quae sunt maxime a sensibilibus remota, difficilia sunt hominibus ad cognoscendum; nam sensitiva cognitio est omnibus communis, cum ex ea omnis humana cognitio initium sumat". (SANTO TOMÁS, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, lib. I, lectio II, número 45).
21. SANTO TOMÁS, *Comm. in Epist. S. Pauli ad Romanos*, cap. XI, lectio IV: "Sed dicendum est, quod sicut Dominus irasci dicitur, non propter hoc quod in eo sit commotio irae, sed quia ad modum irati se habet quantum ad punitionis effectum..."
22. SANTO TOMÁS, *Summa theologica*, I, 13, 3, c.: "Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso; quae quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis. Intellectus autem noster eo modo apprehendit eas, secundum quod sunt in creaturas: et secundum quod apprehendit, ita significat per nomina".
23. SANTO TOMÁS, *De Potentia Dei*, 7, 7: "Cum omnis cognitio

nostra de Deo ex creaturis sumatur, si non erit convenientia nisi in nomine tantum, nihil de Deo sciremus nisi nomina tantum vana, quibus res non subesset. Sequeretur etiam quod omnes demonstrationes a philosophis datae de Deo, essent sophisticae. . . ."

24. SANTO TOMÁS, *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 33: "Si igitur nihil diceretur de Deo et creaturis, nisi pure aequivoce, nulla argumentatio fieri posset, procedendo de creaturis ad Deum; cujus contrarium patet ex omnibus loquentibus de divinis".

25. JACQUES RIVIÈRE y PAUL CLAUDEL, *Correspondance 1907-1914*, París, Plon-Nourrit et Cie., "Le Rosseau D'Or", 1926, pág. 151.

26. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, lib. VII, cap. 1: "Non te cogitabam, Deus, in figura corporis humani: ex quo audire aliquid de sapientia coepi, semper hoc fugi; et gaudebam me hoc reperisse in fide spiritualis matris nostrae Ctholicae tuae".

27. Ver texto de Santo Tomás citado en la nota 23.

28. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, 23, 7, ad 9.

29. SANTO TOMÁS, *In lib. I Sententiarum*, prólogo, 5. Por eso decía DIONISIO en su *Epistola ad Titum*, "quod symbolica theologia non est argumentativa".

30. H. PETITOT, *Introduction à la philosophie traditionnelle ou classique*, París, Beauchesne, 1914, pág. 146.

31. D. MERCIER, *Ontologie*, 7ª edición, París-Lovaina, Félix Alcan, 1923, pág. 24.

32. F. A. BLANCHE, *Comment la raison connaît Dieu*, en "Revue de Philosophie", 1926, pág. 467.

33. SANTO TOMÁS, *Summa theologica*, I, 14, 6, sed contra.

34. SANTO TOMÁS, *Com. in I Epist. S. Pauli ad Corinthios*, cap. XIII, lectio IV: "Nulla enim similitudo ducit in cognitionem essentiae alicujus rei, si differat a re illa secundum speciem, et multo minus si differt secundum genus".

35. SANTO TOMÁS, *Summa theologica*, I, 88, 2: "Ad primum ergo dicendum quod ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam: quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales, sed similitudines si quae a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles, ut Dionisius dicit".

36. "Inter Creatorem et creaturam — declaraba el cuarto Concilio de Letrán — non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda".

37. SANTO TOMÁS, *Summa theologica*, II-II, 180, 3, ad 2: "Videre autem aliquid per speculum est videre causam per effectum, in quo ejus similitudo relucet". Cf. *Comm. in I Epist. S. Pauli ad Corinthios*, cap. XIII, lectio IV.

38. SANTO TOMÁS, *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 59.

39. Cf. C. SENTROUL, *Kant et Aristote*, memoria premiada por la Kantgesellschaft, 2ª edición, París-Lovaina, Félix Alcan, 1913, pág. 317, parágrafo titulado "De la vérité des connaissances analogiques".

40. EDUARDO GÓMEZ DE BAQUERO (ANDRENIO), *El ensayo y los ensayistas españoles contemporáneos*, segunda parte del libro que lleva

por título principal: *El renacimiento de la novela en el siglo XIX*, Madrid, Editorial Mundo Latino, 1924. pág. 161.

41. A. DURAND, *Paraboles de l'Évangile*, en el "Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique", 4ª edición, París, Beauchesne, 1921, tomo III, col. 1566.

42. J. WÉBERT, *La connaissance confuse*, en "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 1928, pág. 377.

43. "J'ai connu, en France, Jean Maldonat, espagnol, réputé à bon droit un des plus doctes de son temps. J'ose assurer qu'il avait l'humilité en plus haut degré encore que la science. C'était un lion en chaire, un agnet en conversation; plus que docteur, enseignant et disputant, moindre que novice, conférant avec ses frères..." Citado por HENRI BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, París, Bloud et Gay, 1924, tomo I, pág. 21.

44. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Un libro sobre Platón*, en "La Nación" del 20 de junio de 1926.

45. H. TAINE, *Histoire de la littérature anglaise*, 15ª edición, París, Hachette, 1921, tomo II, pág. 177: "Toute métaphore est une secousse. Quinconque involontairement et naturellement transforme une idée sèche en une image, a la feu au cerveau; les vraies métaphores sont des apparitions enflammées qui rassemblent tout un tableau sous un éclair".

46. SANTO TOMÁS, *In lib. I Sententiarum*, prólogo, 5: "Ad tertium dicendum quod poetica scientia est de his quae propter defectum veritatis non possunt a ratione capi; unde oportet quod quasi quibusdam similitudinibus ratio seducatur". Cf. *Summa theologiae*, I-II, 101, 2: "Ad secundum dicendum quod, sicut poetica non capiuntur a ratione humana propter defectum veritatis qui est in eis, ita etiam ratio humana perfecte capere non potest divina propter excedentem ipsorum veritatem. Et ideo utrobique opus est representatione per sensibiles figuras".

47. SANTO TOMÁS, *Summa theologiae*, II-II, 49, 1, ad 2: "Quorum primum est ut eorum quae vult memorari quasdam similitudines assumat convenientes, nec tamen omnino consuetas: quia ea quae sunt inconsueta magis miramur, et sic in eis animus magis et vehementius detinetur... Ideo autem necessaria est huiusmodi similitudinum vel imaginum adinventio, quia intentiones simplices et spirituales facilius ex anima elabuntur nisi quibusdam similitudinibus corporalibus quasi alligentur: quia humana cognitio potentior est circa sensibilia".

48. SANTO TOMÁS, *In lib. I Sententiarum*, dist. 34, 1, ad 3.

49. SANTO TOMÁS, *Summa theologiae*, 89, 1, c.: "Homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla".

50. CAYETANO, *In Sum. theol.*, I, 1, 9: "Plures non sunt idonei ad intelligibilia secundum se, qui vel sic (bajo similitudes corporales) ea capere possunt".

51. HENRI, JEAN Y ANDRÉ BREMOND, *Le charme d'Athènes et autres essais*, París, Bloud et Gay, 1925, pág. 45.

52. SANTO TOMÁS, *Summa theologiae*, II-II, 180, 5: "Ad secundum dicendum quod contemplatio humana, secundum statum presentis vitae, non potest esse absque phantasmatis: quia connaturale

est homini ut species intelligibiles in phantasmatis videat, sicut Philosophus dicit, in III de Anima. Sed tamen intellectualis cognitio non sistit in ipsis phantasmatis, sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis".

53. JACQUES MARITAIN, *Introduction générale à la philosophie*, primer cuaderno de los *Éléments de philosophie*, sexta edición, París, Pierre Téqui, 1921, págs. 109 y 123.

54. SANTO TOMÁS, *Summa theologiae*, II-II, 15, 3, c.: "Et ideo quanto intellectus hominis magis fuerit liber ab hujusmodi phantasmatis, tanto potius considerare intelligibilia poterit et ordinare omnia sensibilia".

Por el contrario, la entremezcladura de imágenes o "fantasmas" suele constituir con frecuencia una causa de error: "Tertium inconueniens est, —escribe el mismo Tomás de Aquino—, quod investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur, propter debilitatem intellectus nostri in iudicando et phantasmatum permixtionem". (*Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 4).

55. JACQUES MARITAIN, *Petite Logique*, segundo cuaderno de los *Éléments de philosophie*, 3ª edición, París, Pierre Téqui, 1923, pág. 337.

56. M. DE MUNNYNCK, *Intuition et analogie*, en "Atti del V Congresso Internazionale di Filosofia" (Nápoles, 5-9 de mayo de 1924), Francesco Perrella, págs. 91-92.

57. SÉNECA, *Epístola LIV a Lucilio*: "Quas (parábolas) existimo necessarias, non ex eadem causa qua poetis, sed ut imbecillitatis nostrae adminicula sint, et ut discentem et audientem in rem praesentem adducant".

58. E. LE ROY, *Bergson*, Barcelona-Buenos Aires, Editorial Labor, 1928, traducción de Carlos Rahola, pág. 13.

59. MANUEL G. MORENTE, *Albert Thibaudet: Le Bergsonisme*, en "Revista de Occidente", abril de 1924, 120-121.

60. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Rectificación de la República*, Madrid, "Revista de Occidente", pág. 64.

61. Citado por B. BOTTE, *La Sagesse dans les livres sapientiaux*, en "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 1930, pág. 90.

62. JACQUES MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*, 2ª edición, París, Marcel Rivière, 1930, pág. 170.

63. M. DE MUNNYNCK, *Intuition et analogie*, en "Atti del V Congresso Internazionale di Filosofia", pág. 97.

64. ARISTÓTELES, *Tratado del Alma*, lib. II, cap. 1, párrafo 7: "De aquí, por tanto, que no es preciso indagar si el cuerpo y el alma son una sola y misma cosa, a la manera que no es preciso indagar si la cera y figura que ella recibe son idénticas..." Cf. SANTO TOMÁS, *Summa theologiae*, I, 76, 7, sed contra.

65. SANTO TOMÁS, *Summa theologiae*, I, 79, 2, c.

66. SANTO TOMÁS, *In Aristotelis lib. de Anima commentarium*, lib. III, lectio IX, número 723: "Et per hoc excluditur tam opinio antiquorum naturalium, qui ponebant animam compositam ex omnibus, ut intelligeret omnia, quam etiam opinio Platonis, qui posuit naturaliter animam humanam habere omnem scientiam, sed esse eam quodammodo oblitam, propter unionem ad corpus: dicens, quod addiscere nihil aliud est quam reminisci".

67. *Ibidem*, lib. II, lectio XXIV, número 551: "Sensus est susceptivus specierum sine materia, sicut cera recipit signum anuli sine ferro et auro".

68. Justificado está el llamar así a Ortega y Gasset, dice Andrenio en la obra citada en la nota 40.

69. Consúltese: JACQUES MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, París, Nouvelle Librairie Nationale, 1924, cap. II; *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, París, Desclée De Brouwer et Cie., 1932, págs. 215 y siguientes; J. GRETT, *De unione omnium maxima inter subjectum cognoscens et objectum cognitum*, en "Xenia Thomistica", Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1925, tomo I, págs. 302-318; R. GARRIGOU-LAGRANCE, *Le réalisme du principe de finalité*, París, Desclée De Brouwer, 1932, págs. 176 y siguientes; A. D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, París, Félix Alcan, 1922, tomo II, lib. V, cap. II. Una exposición elemental en *Initiation à la philosophie thomiste*, publicada bajo la dirección de E. PEILLAUBE, París, Marcel Rivière, 1926, cap. XV.

NOTAS DEL CAPITULO IV

1. Algunos ejemplos:

Ce que je sais de Dieu; L'homme après la mort; Les miracles de la volonté, encuestas de "Les Cahiers Contemporains", publicados en las ediciones Montaigne, bajo la dirección de FERNAND DIVOIRE, París, 1926 y 1927.

AGATHON (HENRI MASSIS-ALFRED DE TARDE), *Les jeunes gens d'aujourd'hui*, 13ª edición, París, Plon, 1919.

Les appels de l'Orient, "Les Cahiers du Mois", París, Émile-Paul frères, 1925.

ROBERT GIRON ET ROBERT DE SAINT-JEAN, *La jeunesse littéraire devant la politique*, Éditions des "Cahiers Libres", París, 1928.

ROBERT DE FLERS, *Le sentiment religieux et la Science*. Enquête auprès des membres de l'Académie des sciences. París, Spes, 1928. Etc.

2. CONSTANT BOURQUIN, *Comment doivent écrire les philosophes?* Éditions du Monde Nouveau, París, 1924.

3. LEÓN ROBIN, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*. París, La Renaissance du Livre, 1923, pág. 66. Cf. A. D. FRANCK, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 2ª edición, París, Hachette, 1875, pág. 715.

4. AULO GELIO, *Noches áticas*, lib. XX, cap. V; PLUTARCO, *Vidas paralelas de hombres ilustres*, traducción de Antonio Ranz Románillo, Biblioteca Clásica, Madrid, tomo IV, pág. 12.

5. DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, París, 1889, tomo I, pág. 539, citado por PIERRE MANDONNET, *Siger*

de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe. siècle, 2ª edición, Lovaina, Institut Supérieur de Philosophie, 1911, tomo I, pág. 211 y nota 1.

6. JACQUES MARITAIN, *Santo Tomás y la unidad de la cultura cristiana*, en "Criterio", 1928, tomo III, pág. 278.

7. SANTO TOMÁS, *Summa theologiae*, III, 11, 1, ad 3. Cf. I, 12, 8, ad 4: "Cognoscere autem alia singularia, et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati". En cambio, los métodos de instrucción hoy en uso, "tienen por efecto poner la memoria casi enteramente en el lugar de la inteligencia: lo que se pide a los alumnos, en todos los grados de la enseñanza, es acumular conocimientos, no asimilarlos...; los hechos son substituídos a las ideas y la erudición es comúnmente tomada por ciencia verdadera". (RENÉ GUENON, *Orient et Occident*, París, Payot, 1924, pág. 67).

8. "La unidad no es solamente, desde el punto de vista estético, el sello de la grandeza, el índice revelador del orden; es también la condición *sine qua non* de la estabilidad, la ley esencial del equilibrio y de la duración". (D. J. MERCIER, *Vers l'unité*, en "Oeuvres Pastorales", Bruselas-París, Dewit-Gabalda, 1920, tomo IV, pág. 14. El mismo Cardenal Mercier ha escrito: "L'âme humaine a la passion de l'unité. Interrogez-vous, vous-mêmes, devant un chef-d'oeuvre: la Descente de Croix de Rubens, le Triomphe de l'Agneau des frères Van Eyck, une cathédrale, un roman, un drame, une vie d'homme; dites-moi, êtes-vous satisfaits aussi longtemps que vous n'êtes pas parvenus à tout enserrer en une formule, à tout embrasser d'un regard, à tout prendre ensemble, comprendre, *cum-prehendere?*" (*La conscience moderne*, "Obras Pastorales", citadas, tomo II, pág. 14).

9. ARISTÓTELES, *Etica a Nicomaco*, lib. X, cap. 7. Cf. SANTO TOMÁS, *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 44: "Inter perfectiones autem rerum pottissima est, quod aliquid sit intellectivum; nam per hoc ipsum est quodammodo omnia, habens in se omnium perfectiones"; *In Metaphysicam Aristotelis comentaria*, lib. XII, lectio VIII, número 2544: "Actus intellectus, idest intelligere, vita quaedam est, et est perfectissimum quod est in vita".

10. SANTO TOMÁS, *In Aristotelis lib. de Anima commentarium*, lib. I, lectio I, número 3.

11. Citado por R. DE SINÉTY, *De l'enseignement supérieur de la philosophie et de l'esthétique*, en "Archives de Philosophie", 1927, tomo V, pág. 319.

12. JACQUES MARITAIN, *Saint Thomas d'Aquin, apôtre des temps modernes*, en "Revue des Jeunes", primer trimestre de 1924, pág. 470, artículo que constituye el cap. III del libro *Le Docteur Angélique*, París, Desclée De Brouwer et Cie.

13. JACQUES MARITAIN, *Antimoderne*, nueva edición, París, Desclée et Cie, 1922, pág. 119.

14. T. RICHARD, *Introduction à l'étude et à l'enseignement de la Scolastique*, 2ª edición, París, La Bonne Presse, pág. 103.

15. Discurso de Paul Valéry al ocupar, bajo la Cúpula, el 23 de junio de 1927, el sillón vacante por la muerte de Anatole France.

16. E. CARTON DE WIART, *Bulletin Thomiste*, 1928, pág. 265.

17. J. WÉBERT, *Essai de Métaphysique thomiste*, París, ediciones

de "La Revue des Jeunes", pág. 17. Precisamente Carton de Wiart, en el lugar citado en la nota anterior, elogia esta obra de alta divulgación filosófica, calificándola de "libro precioso": todas las cuestiones de la ontología, desde el *primum cognitum*, desde la primera aprehensión confusa del ser hasta la existencia y naturaleza de la Causa Primera, desfilan allí en una impecable continuidad intelectual.

18. A. D. SERTILLANGES, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, París, Bloud & Gay, 1928, pág. 3. Tal es el programa que el ilustre dominico se trazó para el mencionado trabajo con que contribuyó a enriquecer la "Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses". Y en verdad que, sin haber escrito un libro fácil para el profano, ni una iniciación, ni una obra de vulgarización en el significado estricto de la palabra, ha logrado plenamente, al menos en algunos capítulos —como por ejemplo el destinado a la actividad moral—, su propósito de provocar el contacto directo del hombre que existe y que piensa, con lo que es y puede ser pensado.

También en una reciente producción (*Dieu ou Rien?*, París, Flammarion, 1933, 2 vols.), "obra de un tomismo joven, conquistador, capaz de integrar lo que hay de mejor en las intenciones de la filosofía contemporánea", el R. P. Sertillanges "se da las preocupaciones intelectuales y las inquietudes morales más nuevas, y muestra que la afirmación tradicional de Dios es la respuesta más sólida a las unas como a las otras; trata su problema menos en sí mismo que con relación a los hombres de este tiempo. Su preocupación mayor es de siempre persuadir probando, pero nunca olvida que demostrar es todavía la mejor manera de persuadir... Para salir bien, el filósofo necesitaba al escritor y el escritor al filósofo; estuvieron ellos a la altura el uno del otro, y este éxito acredita que el arte más sugestivo no es enemigo del pensamiento más profundo". (E. BORNE, *Bulletin Thomiste*, 1933, pág. 1011).

19. Tal clasificación es del propio Aristóteles. Efectivamente, en su *Moral a Eudemo* — lib. I, cap. VIII —, el Estagirita diferencia las "obras exotéricas" de las "puramente filosóficas".

20. ALFRED ET MAURICE CROISSET, *Manuel d'histoire de la littérature grecque*, 10ª edición, París, Fontemoing et Cie., pág. 495.

21. En nuestro esbozo de la dialéctica, hemos utilizado: los Tópicos en la traducción española de Patricio de Azcárate, tomo 9 de las "Obras de Aristóteles", Biblioteca Filosófica, Madrid, Medina y Navarro; algunas lecciones de SANTO TOMÁS *In posteriorum Analyticorum Aristotelis*, edición leonina, Roma, 1882; otras *In Metaphysicam*, edición Cathala, Turín, Marietti, 1926; ciertos textos de la *Summa theologica*; y en particular los tres primeros densos capítulos de la obra del R. P. RICHARD, *Le probabilisme moral et la philosophie*, París, Nouvelle Librairie Nationale, 1922, estudio que continuamente se apoya en los trabajos de Alberto Magno.

Redactado ya el esbozo, pudimos leer —y aprovechar para algunas ampliaciones— los sólidos artículos del R. P. GARDEIL, publicados en la "Revue des sciences philosophiques et théologiques" con estos títulos: *La notion du lieu théologique* (1908, págs. 51-73; 246-276; 484-505); *La "certitude probable"* (1911, págs. 237-266; 441-485); y *La topicité* (1911, págs. 749-755).

22. PIERRE MANDONNET, *Albert le Grand*, en "Dictionnaire de Théologie Catholique", París, Letouzey et Ané, 1923, tomo I, primera parte, col. 670 "L'action intellectuelle exercée par Albert sur le moyen âge a été probablement de toutes la plus puissante, sans en excepter celle de Thomas d'Aquin, qui, étendue à un domaine moins vaste, a été plus profonde et plus durable. Thomas fut un fleuve, Albert un torrent".

23. SANTO TOMÁS, *In primum librum posteriorum Analyticorum Aristotelis expositio*, lectio XLIV, 2.

24. SANTO TOMÁS, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, lib. IV, lectio IV, número 575: "Ad aliud enim ordinat vitam suam et actiones philosophus et sophista. Philosophus quidem ad sciendum veritatem; sophista vero ad hoc quod videatur scire quamvis nesciat".

25. SANTO TOMÁS, *In primum librum posteriorum Analyticorum*, lectio I, 6. Cf. *Summa theologiae*, I, 79, 9, ad 4: "Opinio enim significat actum intellectus qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius".

26. SANTO TOMÁS, *Summa theologiae*, I, 47, 1, ad 3.

27. ÉMILE BOUTROUX, *Études d'histoire de la philosophie*, 4ª edición, París, Félix Alcan, 1925, pág. 127.

28. SANTO TOMÁS, *In primum librum posteriorum Analyticorum*, lectio I, 12.

29. D. J. MERCIER, *Logique*, 7ª edición, París-Louvain, Félix Alcan, 1922, pág. 237.

30. P. DONCOEUR, *La Religion et les Maîtres de l'Averroïsme*, en "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 1911, pág. 487.

31. SANTO TOMÁS, *Summa theologiae*, III, 9, 3, ad 2.

32. Una muestra de esa errónea interpretación la tenemos en el prefacio de *Los que pasaban* (Buenos Aires, Jesús Menéndez, 1919, pág. XV), donde PAUL GROUSSAC confiesa que su escepticismo filosófico provenía en gran parte de la impresión que le había causado el mirar, cubriendo el suelo, a tantos sistemas "edificados sobre la arena, cada uno de los cuales se derrumba bajo la embestida del sucesor, al que aguarda idéntico destino".

33. SANTO TOMÁS, *In libros Aristotelis de caelo et mundo expositio*, lib. I, lectio XXII, 8, edición leonina, Roma, 1886.

34. PAUL GENY, *Scholastic philosophy and modern mentality*, en "Present-day thinkers and the new scholasticism, an international symposium", editado y aumentado por JOHN S. ZYBURA, Saint Louis, B. Herder book Co., 1927, pág. 176.

35. ÉMILE BOUTROUX, *Études d'histoire de la philosophie*, pág. 200: "C'est ainsi qu'Aristote, au moyen âge, est partout un exciteur des esprits et une autorité; mais son oeuvre la plus considérable est sans contredit l'organisation de cette philosophie chrétienne, si complète, si précise, si logique, si fortement établie dans ses moindres détails, qu'elle semblait constituée pour l'éternité".

36. En el orden filosófico, claro está, ya que en el orden de la ciencia de los fenómenos, el Aquinatense no podía tampoco evitar, como no lo pudo el Filósofo, los errores admitidos en su tiempo, errores, por lo demás, sin alcance en lo que concierne a la filosofía misma, según lo explicamos en el capítulo V.

37. JACQUES MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, París, Nouvelle Librairie Nationale, 1924, pág. 289.

38. JACQUES MARITAIN, *Introduction générale à la philosophie*, primer cuaderno de los *Éléments de philosophie*, 6ª edición, París, Pierre Téqui, 1921, pág. 63.

39. J. E. NEWMAN, *Idea of a University*, London and New York, 1919, pág. 109: "While the world lasts, will Aristotle's doctrine on these matters last, for he is the oracle of nature and of truth. While we are men, we cannot help, to a great extent, being Aristotelians, for the great master does but analyze the thoughts, feelings, views, and opinions of human kind. He has told us the meaning of our own words and ideas, before we were born. In many subject-matters, to think correctly, is to think like Aristotle, and we are his disciples whether we will or no, though we may not know it." (Citado por J. S. ZYBURA, obra mencionada en la nota 34, págs. 498-499).

40. HENRI BERGSON, *L'Evolution créatrice*, 27ª edición, París, Félix Alcan, 1923, pág. 352: "Mais, si l'on en élimine (de la filosofía griega) tout ce qui est venu de la poésie, de la religion, de la vie sociale, comme aussi d'une physique et d'une biologie encore rudimentaires, si l'on fait abstraction des matériaux friables qui entrent dans la construction de cet immense édifice, une charpente solide demeure, et cette charpente dessine les grandes lignes d'une métaphysique qui est, croyons-nous, la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine". Y en la pág. 355 agrega: "un irrésistible attrait ramène l'intelligence à son mouvement naturel, et la métaphysique des modernes aux conclusions générales de la métaphysique grecque".

41. J. DE TONQUEDEC, *Faut-il revenir au "Thomisme"?*, en la encuesta de G. GUY-GRAND sobre *La Renaissance religieuse*, París, Félix Alcan, 1928, pág. 159.

42. JACQUES MARITAIN, *Introduction générale à la philosophie*, pág. 63.

Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'esprit philosophique et le sens du mystère*, en "Revue Thomiste", 1934, pág. 191: "Une vue étroite de la doctrine des grands maîtres traditionnels comme Aristote et saint Thomas peut faire oublier qu'ils avaient le sens du mystère; ils l'avaient au contraire profondément, parce qu'ils avaient l'esprit vraiment philosophique, l'habitus de sagesse, tout différent de celui de la science positive et de l'esprit géométrique.

"Mais leur élévation passe souvent inaperçue, un peu comme celle de l'Evangile, parce qu'elle s'unit à une grande simplicité, qui ne brise jamais avec le sens commun, ou raison naturelle. Ces grands penseurs traditionnels s'élèvent doucement du concept confus de sens commun, exprimé par la définition nominale ou par les mots dont tout le monde se sert, au concept distinct de la raison philosophique. Ce concept n'est pas différent du premier, c'est le même, mais à un état plus parfait, comme lorsque l'enfant est devenu homme, ou comme lorsque l'homme plus ou moins endormi se réveille".

Y el reputado profesor del Colegio Angélico de Roma, añade esta conclusión que interesa particularmente a nuestro estudio:

"Il n'est pas surprenant dès lors que la doctrine de saint Thomas en plusieurs de ses parties, non des moins élevées, reste accessible à des simples, qui ont l'âme haute, sans que ceux-ci soupçonnent la puissance intellectuelle supérieure dont cette doctrine est l'expression".

43. H. WORONIECKI, *Catholicité du thomisme*, en "Revue Thomiste", 1921, págs. 321-322.

44. A. D. SERTELLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, colección Les Grands Coeurs, París, E. Flammarion, 1931, pág. 97.

45. C. FERNÁNDEZ, *Modernidad de la vieja Cosmología*, en "La Ciencia Tomista", 1933, tomo 47, pág. 310: "La filosofía de la Escuela representa la verdad integral y orgánica en la esfera del pensamiento filosófico; la doctrina del justo medio, ponderada y ecuánime ante las exigencias de extremismos inaceptables; el contenido virtual y la asimilación de cuantos elementos de verdad se hallan, adulterados y dispersos, fuera de sus fronteras; la solución armónica y coherente de los problemas que ofrecen mayor complejidad y puntos de vista más encontrados".

46. M. S. GILLET, *La Morale et les morales*, París, Desclée et Cie, 1925, pág. 39.

47. A. D. SERTILLANGES, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, págs. 6-7.

48. PÈGUES ET MAQUART, *Saint Thomas d'Aquin. Sa vie par Guillaume de Tocco et les témoins au procès de canonisation*, Tolosa-París, Privat-Téqui, 1925, pág. 297.

49. JACQUES MARITAIN, *Antimoderne*, pág. 142.

50. H. TAINE, *Les origines de la France contemporaine. L'Ancien Régime*, 30ª edición, París, Hachette, 1922, tomo II, pág. 80.

NOTAS DEL CAPITULO V

1. PIERRE MANDONNET, *Des écrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin*, 2ª edición, Friburgo, Imprimerie de l'Oeuvre de Saint-Paul, 1910, págs. 8-9: "On a fait valoir quelquefois, pour expliquer la fréquence de l'anonymat des livres au moyen âge, l'absence de sens de la propriété littéraire chez les hommes de ce temps... Il est plus exact, croyons-nous, de parler de l'extrême modestie des hommes du moyen âge. Les ordres religieux surtout, qui ont fourni tant d'écriture, étaient particulièrement portés à effacer tout ce qui portait un caractère personnel. De là le fait que beaucoup d'écrits, même destinés au public, font connaître l'ordre auquel appartient l'auteur mais non sa personne. Mais nombre d'autres n'ont jamais porté trace d'aucune attribution nominative". En cuanto a la "ley del silencio", ver *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIme. siècle*, 2ª edición, Lovaina, Instituto Superior de Filosofía, primera parte, pág. 46.

2. SAN BUENAVENTURA, *Commentarii in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, lib. II, Proaemium.

3. Para el filósofo de Leipzig, la tradición tiene su precio. "Compruebo ordinariamente — leemos en su *Correspondencia* — que las opiniones más antiguas y admitidas son las mejores". "No vacilo en decir que apruebo mayor número de cosas en los libros de Aristóteles que en las meditaciones de Cartesio". Y en su *Discurso sobre la metafísica*, defiende LEIBNIZ a los doctores medioevales en estos términos: "Nuestros modernos no rinden bastante justicia a Santo Tomás y a otros grandes hombres de aquel tiempo; en los dictámenes de los filósofos y teólogos escolásticos hay mucha más solidez que la que se imagina. Hasta estoy persuadido que, si algún espíritu exacto se tomase la molestia de aclarar y digerir sus pensamientos, a la manera de los geómetras analíticos, encontraría en ellos un tesoro de muy importantes verdades, completamente demostrativas".

4. FÉLIX SARTIAUX, *Le thomisme est-il une philosophie rationnelle?*, en la encuesta de G. GUY-GRAND sobre *La Renaissance religieuse*, París, Félix Alcan, 1928, pág. 206: "Saint Thomas n'a presque rien mis de lui-même dans ses ouvrages. Ce qu'on peut affirmer, c'est que la part de l'invention, de la nouveauté, qui sont une des expressions les plus importantes de la personnalité, y est très faible". Y en la pág. 209 agrega: "Pour tout dire d'un mot, saint Thomas était un excellent professeur, sans invention..."

5. Numerosos son hoy los espíritus que, por demasiada avidez de novedades, desdeñan, o al menos no aprecian como ella se merece, la antigua sabiduría de Santo Tomás: "quia plures hodie, nimium studiosi novitatum, veterem Thomae sapientiam... aut fastidiunt, aut certe non tanti faciunt quanti par est". (Pío X, *Epistola ad R. P. Ambrosium Montagne*, 23 de noviembre de 1908, publicada en el tomo VI de *Actes de S. S. Pie X*, París, edición de La Documentation Catholique, pág. 76).

En cambio, el Doctor Angélico impresionó a sus contemporáneos como un extraordinario innovador, según lo pone de manifiesto la recalcante ponderación de uno de sus biógrafos: "Santo Tomás ha promovido en el curso de su enseñanza nuevas cuestiones, encontrado una nueva manera de solucionar las dificultades, aportando nuevos argumentos en las disputas. Ninguno de aquellos que le escuchaban profesar así cosas nuevas y resolver las dificultades con nuevas razones, dudaba que Dios lo hubiese iluminado con los resplandores de una nueva luz". (GUILLERMO DE TOCCO, *Vita S. Thomae Aquinatis*, en *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis, notis historicis et criticis illustrati curis et labore D. PRÜMMER*, Saint-Maximin, Var., pág. 81, cap. XIV).

RAÏSSA MARITAIN, en su deliciosa presentación de Santo Tomás a los niños (*L'Ange de l'École*, París, Desclée de Brouwer et Cie., 1934), ha escrito excelentemente a este respecto: "Personne n'hésitait à reconnaître que Dieu l'avait éclairé d'une lumière nouvelle. Et cette lumière Dieu la lui avait donnée non parce que saint Thomas a cherché la nouveauté, ce qui aurait été vanité pure; il l'avait trouvée sans la chercher parce que, avec un grand amour, il n'avait cherché que la vérité".

6. AGOSTINO GEMELLI, *Il significato filosofico del centenario della*

canonizzazione di S. Tommaso d'Aquino, en "Atti del V Congresso Internazionale di Filosofia" (Nápoles, 5-9 de mayo de 1924), Francesco Perrella, pág. 959.

7. "¡Ah — exclama el sexagenario William James, en carta a su amigo Henri Bergson — mandar a paseo las viejas categorías, repudiar los viejos dogmas y tomar las cosas desde su origen, trazándoles los contornos y pintándolas como nuevas!" (ROBERTO F. GIUSTI, *Una amistad entre filósofos*, en "La Prensa", del 7 de enero de 1934).

8. A. D. SERTILLANGES, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, París, Bloud & Gay, 1928, pág. 154.

9. JACQUES MARITAIN, *Antimoderne*, nueva edición, París, Desclée et Cie, 1922, pág. 16. El espíritu humano — escribía en el siglo XII HUGO DE SAN VÍCTOR —, encuentra un estimulante en la multiplicidad de sus objetos, un placer en su variedad, y un reposo en su mudanza: "in multiplicitate excitationem, et in varietate delectationem, et in intermissione recreationem". (ARNAUD D'ANGEL et D'ESPINEY, *Psychothérapie des troubles nerveux*, 5ª edición, París, Pierre Téqui, 1927, pág. 85).

10. PAUL VALÉRY, Discurso pronunciado el 23 de junio de 1927, al entrar en la Academia Francesa.

Así lo comprendía también JACQUES RIVIÈRE cuando en sus apuntes de cautiverio se trazaba estas normas personales: "Tâcher d'accepter les opinions communes, lorsque mon honnêteté secrète m'oblige à les reconnaître pour vraies. N'attendre d'originalité qu'en les dépassant, nos pas en les contredisant. Renoncer à la logique du plus séduisant, à cet enchaînement des idées par ce qu'elles ont d'inédit. Chercher leur enchaînement par ce qu'elles ont de vrai. Et s'il y a un chaînon qui soit une opinion archi-con nue, ne pas l'omettre pour ça. Tâcher de dompter mon horreur du déjà dit. Traverser les lieux communs comme un fleuve traverse un lac sans s'y perdre". (*Chasse à l'orgueil*, en "Vigile", segundo cuaderno de 1930, Grasset, pág. 51).

11. ANATOLE FRANCE, *La vie littéraire*, París, Calmann-Levy, 1921, tomo IV, pág. 164.

12. LEÓN DE LANTSHEERE, *Introduction à la philosophie moderne*, en "Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie", Lovaina, 1913, págs. 359-360.

13. EMMANUEL MOUNIER, MARCEL PÉGUY et GEORGES IZARD, *La pensée de Charles Péguy*, París, Plon, Le Roseau d'Or, 1931, pág. 55.

14. JACQUES MARITAIN, *Art et Scolastique*, nueva edición, París, Louis Rouart et fils, 1927, págs. 74-75. Cf. *Théonas ou les entretiens d'un sage et de deux philosophes sur diverses matières inégalement actuelles*, 2ª edición, París, Nouvelle Librairie Nationale, 1925, pág. 171; y *Antimoderne*, pág. 17: "C'est ainsi que dans la mesure où le permet la continuité nécessaire au travail humain, l'art requiert de soi les renouvellements et les changements, et la multiplicité des écoles, parce qu'il s'agit là de faire l'objet, et d'imprimer sur une matière la lumière des transcendentaux, et qu'une infinité de modes spécifiquement distincts sont alors possibles".

15. LUCIEN LOUBERS, *La théorie du beau*, en "Revue de Philosophie", 1928, págs. 564-565, Cf. MAURICE DE WULF, *L'Oeuvre d'Art et la Beauté*, Lovaina-París, Félix Alcan, 1920, pág. 143: "C'est parce qu'aucune image de Madone n'épuise l'idée ou le groupe d'idées que comporte l'amour maternel, qu'un même artiste, Raphael par exemple, a pu exécuter des Vierges multiples. Les mêmes idées abstraites de douceur, de régularité plastique, de souffrance, de sacrifice, de dévouement à la patrie, de sourire, de pitié, de lutte peuvent être présentées en un nombre indéfini d'exécutions. Voilà comment des périodes entières de l'histoire de l'art ont pu vivre d'un petit nombre de sujets artistiques, de vrais thèmes d'atelier; et on ne pourrait en citer de plus frappant exemple que la peinture religieuse, depuis Giotto jusqu'au XVIIIe. siècle".

16. Citado por HEINZ HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Madrid, Revista de Occidente, pág. 192.

17. H. PETITOT, *Introduction à la philosophie traditionnelle ou classique*, París, Beauchesne, 1914, pág. 92.

18. GASTON RABEAU, *L'activité intellectuelle selon Saint Thomas*, en "Atti del V Congresso Internazionale di Filosofia" (Nápoles, 5-9 de mayo de 1924), Francesco Perrella, págs. 1018-1028; y *Note sur l'activité constructrice de l'esprit et la critique de la connaissance*, en "Acta Primi Congressus Thomistici Internationalis", Roma, Academia Romana de Santo Tomás, 1925, págs. 9-24.

19. A. D. SERTILLANGES, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, pág. 4.

20. HENRI BERGSON, *L'évolution créatrice*, 27ª edición, París, Félix Alcan, 1923, pág. 295.

21. E. LE ROY, *Bergson*, Barcelona-Buenos Aires, Editorial Labor, 1928, traducción de Carlos Rahola, págs. 48-49.

22. GABRIEL MARCEL, *Note sur les limites du spiritualisme bergsonien*, en "La Vie Intellectuelle", 1929, tomo V, pág. 269, escribe concorde: "Néanmoins sa métaphysique (la de Bergson) — et c'est tout naturel, puisque la durée en est le centre — demeure tournée vers l'avenir; c'est à l'avenir qu'elle fait crédit, aux conquêtes que nous pouvons attendre de lui".

23. BENDETTO CROCE, *The modern conception of philosophy*, en "Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy", Nueva York, Longmans, Green and Co., 1927, pág. 552.

24. JUAN AGUSTÍN GARCÍA, *Impresiones de la vida colonial*, en "Anales de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales", Buenos Aires, tomo III, 2ª parte, pág. 458; estudio reproducido en el libro que en 1916 publicó bajo el título: *En los jardines del Convento*, Buenos Aires, Coni Hermanos, pág. 69.

Que la verdad sea movediza, cambie con los nuevos hombres, evolucione con ellos, en ellos y por ellos, es cabalmente una proposición condenada por S. S. Pío X: "Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo quippe quae cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur". (DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion Symbolorum*, 17ª edición, Friburgo de Brisgovia, Herder, 1928, número 2058).

25. AUGUSTO MESSER, *La Filosofía Actual*, Madrid, Revista de Occidente, 1925, traducción de Joaquín Xirau, pág. 161.

26. "Nous inventons la vérité pour utiliser la réalité, comme nous créons des dispositifs mécaniques pour utiliser les forces de la nature. On pourrait, ce me semble, résumer tout l'essentiel de la conception pragmatiste de la vérité dans une formule telle que celle-ci: *tandis que pour les autres doctrines une vérité nouvelle est une découverte, pour le pragmatisme c'est une invention*". (Introducción de Bergson al libro de WILLIAM JAMES, *Le Pragmatisme*, París, Ernest Flammarion, 1917, traducción francesa de E. Le Brun, pág. 11).

27. En nuestra breve refutación de la filosofía del devenir, hemos utilizado principalmente: ARISTÓTELES, *Metafísica*; SANTO TOMÁS, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, Son existence et sa Nature*, 4ª edición, París, Beauchesne, 1923, págs. 155 y sigts. y 738 y sigts.; *Le Sens commun, la Philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, París, Desclée De Brouwer et Cie, 1922, 3ª edición, págs. 39 y sigts.; *Le Primat de l'Être sur le devenir*, en "Revue Thomiste", 1930, págs. 201-216; *La philosophie du devenir ou de l'évolution créatrice peut-elle éviter le panthéisme?*, en "La Vie Intellectuelle" 1930, tomo VI, págs. 473-492; JACQUES MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*, 2ª edición, París, Marcel Rivière, 1930; J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, Brujas-París, Beyaert-Alcan, cuadernos I y V; ALBERT FARGES, *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance*, 7ª edición, París, Berche et Tralin, 1909; RÉGIS JOLIVET, *Essai sur le Bergsonisme*, Lyon-París, Emmanuel Vitte, 1931; RUDOLPH G. BANDAS, *The bergsonian conception of science and philosophy*, en "The New Scholasticism", 1929, tomo II, págs. 215-235.

28. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, I, 1, c.

29. SANTO TOMÁS, *Summa theologiae*, I-II, 94, 2. c.

30. *Ibidem*, I, 16, 8, ad 2.

31. Es prudente y oportuno ya, dejar constancia de que, las imágenes y metáforas empleadas, relativas a la intuición, — vagas y un tanto misteriosas, ineficaces para esclarecerla —, las hemos entresacado de las obras de Bergson y Le Roy. Dijimos en el cap. II que el intuicionismo considera que las metáforas son el instrumento preferido del pensamiento filosófico. Una prueba de lo contrario creamos encontrarla en la esterilidad de los ensayos imaginativos realizados por Bergson a fin de "diafanizar la intuición".

32. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, I, 5, c.

33. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Anejo a mi folleto "Kant"*, en "Revista de Occidente", julio de 1929, pág. 125.

34. L. BILLOT, *Saint Thomas et sa philosophie à l'époque actuelle*, en "Acta Hebdomadae Thomisticae Romae celebratae 19-25 novembris 1924", Roma, Academia de Santo Tomás, 1924, pág. 19.

35. Citado por Henri Massis. Ver FRÉDÉRIC LEFÈVRE, *Une heure avec...*, París, Nouvelle Revue Française, 1924, segunda serie, págs. 55-56.

36. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Calpe, 1923, pág. 43.

37. ANDRÉ BREMOND, *Le message de Benedetto Croce*, en *Archives de Philosophie*, París, Beauchesne, 1929, tomo VI, págs. 387-388.

38. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Para dos revistas argentinas*, en "La Nación" de Buenos Aires.

39. LOUIS SULLEROT, *Le Problème de la Vie devant la raison et devant le Catholicisme*, Marseille, Éditions Publiroc, págs. 319-320.

40. CORIOLANO ALBERINI, *El Pragmatismo*, en "Anales del Instituto de Enseñanza general", Buenos Aires, 1910, tomo I, págs. 309-310: "Lo que conviene a unos perjudica a otros, de modo que habrán tantas verdades como intereses hayan. Si hubiera una sola utilidad habría una sola verdad; pero el quid del problema está precisamente en la abundancia de utilidades discrepantes. Por eso el pragmatismo carece de un criterio de verdad, pues desconoce el principio de contradicción al postular la pluralidad de verdades. Y a la postre, resulta un intelectualismo contradictorio amén de ser esencialmente amoral. Abandonemos, pues, semejante pseudo-filosofía, sobre todo a lo James, cuyo voluntarismo ingenuo es cosa en exceso yankee".

41. WILLIAM JAMES, *Philosophie de l'Expérience*, París, Ernest Flammarion, 1914, traducción francesa de E. Le Brun y M. Paris, pág. 203: "Eh bien! que faire dans cette situation tragique? Pour ma part, je me suis vu finalement contraint d'abandonner cette logique, nettement, carrément et sans retour. Dans la vie humaine elle est d'un usage imprescriptible; mais, dans l'usage qu'on en fait, on ne vise pas à connaître théoriquement la nature essentielle de la réalité".

42. SANTO TOMÁS, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, lib. IV, lectio IX, número 661: "Dicebat enim Protagoras, quod omnia, quae videntur alicui esse vera, omnia sunt vera. Et siquidem haec positio est vera, necesse est primam positionem esse veram, scilicet quod affirmatio et negatio sint simul vera. Et per consequens, quod omnia sint simul vera et falsa..." Y en la lección V correspondiente al libro XI, número 2224, Santo Tomás insiste: "Qui dicit hominem esse mensuram omnium, nihil aliud dicit quam hoc esse verum quod videtur unicuique. Quo posito, sequitur quod idem sit et non sit, et quod idem simul sit bonum et malum".

43. *Ibidem*, lib. IV, lectio XII, número 680: "Nam si nullum verum potest ab homine de veritate sciri, quaerere veritatem est quaerere illud, quod non potest homo habere, sicut ille qui prosequitur vel fugat volatilia. Quanto enim magis prosequitur, tanto magis ab eo elongantur".

44. Citado por JACQUES MARITAIN, *Théonas*, pág. 122.

45. Casi no exageramos. En efecto, las textuales palabras del iluso marqués son estas: "Serait-il absurde maintenant de supposer que ce perfectionnement de l'espèce humaine doit être regardé comme susceptible d'un progrès indéfini, qu'il doit arriver un temps où la mort ne serait plus que l'effet, ou d'accidents extraordinaires, ou de la destruction de plus en plus lente des forces vitales, et qu'enfin la durée de l'intervalle moyen entre la naissance et cette destruction n'a elle-même aucun terme assignable? Sans doute, l'homme ne de-

viendra pas immortel, mais la distance entre le moment où il commence à vivre et l'époque commune où, naturellement, sans maladie, sans accident, il éprouve la difficulté d'être, ne peut-elle s'accroître sans cesse?" (CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, París, Librairie de la Bibliothèque Nationale, 1888, tomo II, pág. 97).

46. TRISTÁN D'ATHAYDE, *Essai sur le progrès*, en "La Vie Intellectuelle", 1932, tomo XVI, págs. 69-70-71.

47. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *El Espectador*, 2ª edición, Madrid, "La Lectura", 1921, pág. 35.

48. SANTO TOMÁS, *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 37.

49. SANTO TOMÁS, *Summa theologica*, I, 103, 1, c.

50. *Ibidem*: "Cum enim optimi sit optima producere, non venit summae Dei bonitati quod res productas ad perfectum non perducatur".

51. TRISTAN D'ATHAYDE, *op. cit.*, pág. 55.

52. "Imperfecta autem cognitio finis est quae in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis, et proportio actus ad finem. Et talis cognitio finis invenitur in brutis animalibus, per sensum et aestimationem naturalem". (SANTO TOMÁS, *Summa theologica*, I-II, 6, 2, c.). "Así el animal que ha visto su presa a la distancia, no es sólo pasivo en el movimiento en que es arrastrado: en cierta manera se mueve él mismo activamente hacia la presa. La golondrina también, al recoger ramitas para hacer su nido". Sin embargo, "la golondrina que levanta una pajuela para construir su nido, lo hace sin ver que la construcción del nido es la razón de ser de la acción que ejecuta. La abeja que recoge el néctar de las flores ignora que la miel es la razón de ser de tal cosecha". (R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le réalisme du principe de finalité*, París, Desclée De Brouwer, 1932, págs. 106-107; y *La Providence et la confiance en Dieu*, París, Desclée De Brouwer, pág. 35).

53. "Perfecta quidem finis cognitio est quando non solum apprehenditur res quae est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio ejus quod ordinatur in finem ad ipsum". (SANTO TOMÁS, *Summa theologica*, I-II, 6, 2, c.).

54. *Ibidem*, I, 18, 3, c.

55. ISAÍAS, I, 3: "Cognovit bos possessorem suum, et asinus praesepe domini sui: Israel autem me non cognovit, et populus meus non intellexit".

56. BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, cap. V, VII.

57. ANTONIN EYMIEU, *La Providence et la guerre*, 9ª edición, París, Perrin et Cie., 1917, págs. 62-63-64.

58. *Eclesiástico*, XV, 14 y 18.

59. SANTO TOMÁS, *In lib. II Sententiarum*, dist. 18, 2, 2, c.

60. JACQUES MARITAIN, *Art et Scolastique*, pág. 129.

61. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Madrid, "Revista de Occidente", 1929, págs. 126-127.

62. PIERRE LASSERRE, *Le Romantisme Français*, París, Garnier, nueva edición, pág. 468.

63. OSWALD SPENGLER, *La decadencia de Occidente*, Madrid, 1923, Calpe, traducción de Manuel G. Morente, tomo I, introducción.

64. NICOLÁS BERDIAEFF, *Un Nouveau Moyen Âge*, París, Plon, Le Roseau D'Or, 1927, pág. 73.

65. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Qué es la Filosofía*, conferencia pronunciada en 1928 en la Facultad de Filosofía de Buenos Aires.

66. F. A. BLANCHE, *L'Eglise et le Progrès*, París, P. Lethielleux, pág. 9.

67. JACQUES MARITAIN, *Théonas*, pág. 177.

68. Esta atribución, con carácter de meramente probable, la hace CHARLES SENTROUL, *Kant et Aristote*, 2ª edición francesa, Lovaina-París, Félix Alcan, 1913, pág. 56, nota. En cambio, según J. DE TONQUEDEC, *La critique de la connaissance*, 2ª edición, París, Beauchesne, 1929, pág. 512, nota 2, trataríase de Isaac Israeli, médico y filósofo judío que vivió en Egipto entre 845 y 840, autor del libro *De Definitionibus*, que, por lo demás, no es sino una compilación de textos tomados de Aristóteles, de los Neoplatónicos, etc., de manera que la famosa definición debe remontarse aún más atrás en el tiempo.

69. MANUEL G. MORENTE, *Ensayos sobre el progreso*, en "Revista de Occidente", enero y febrero de 1932.

70. *Apologie pour le moderne y Le néo-thomisme et l'esprit primaire*, se publicaron en "Les Nouvelles Littéraires" del 27 de junio de 1925 y 4 de enero de 1930, respectivamente. El segundo tomo de *La jeunesse d'Ernest Renan*, fué editado en 1925 por la Librería Garnier Frères.

71. ARISTÓTELES, *De generatione et corruptione*, con el comentario de SANTO TOMÁS, lib. I, cap. II, lectio III, tomo tercero de las "Obras Completas" del DOCTOR ANGÉLICO, edición ordenada por León XIII, Roma, 1886.

72. JUAN AGUSTÍN GARCÍA, *La Ciudad Indiana*, 3ª edición, Buenos Aires, Angel Estrada y Cía., pág. 229, transcribe esta petición de Maziel tomándola a su vez de una "Noticia histórica" que J. M. Gutiérrez publicó en la "Revista de Buenos Aires".

73. SANTO TOMÁS, *Expositio super Boetium de Trinitate*, 6, 2, c.

74. Véase a este respecto: C. FERNÁNDEZ, *Alberto Magno y la química medioeval*; y NICOLÁS ALBUERNE, *San Alberto Magno, naturalista*, en "La Ciencia Tomista", 1932, tomo XLVI; y ÉTIENNE GILSON, *Albert le Grand à l'Université de Paris*, en "La Vie Intellectuelle", 1933, tomo XXII.

75. JACQUES MARITAIN, *Réflexions sur l'Intelligence et sur sa vie propre*, París, Nouvelle Librairie Nationale, 1924, pág. 192.

76. P. CHARLES, *Kant et Kantisme*, en "Dictionnaire de Théologie Catholique", París, Letouzey et Ané, 1924, tomo VIII, columnas 2304-2305.

77. MAURICE DE WULF, *Histoire de la Philosophie Médiévale*, 5ª edición, Lovaina-París, Alcan, 1925, pág. 294.

78. Quien desee estudiar a fondo este asunto, no puede prescindir de los magníficos trabajos de JACQUES MARITAIN, que tanto hemos utilizado por nuestra parte y cuyo detalle es el siguiente: *La physique de la quantité et la révolution cartésienne*, cap. VI de *Réflexions*

sur l'Intelligence; Philosophie et Science expérimentale, "Revue de Philosophie", 1926, págs. 342-378; Science et philosophie d'après les principes du réalisme critique, "Revue Thomiste", 1931, págs. 1-46; Introduction générale à la philosophie, primer cuaderno de los *Éléments de philosophie*, 6ª edición, París, Pierre Téqui, 1921, págs. 71-81; y, sobre todo, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, París, Desclée De Brouwer et Cie., 1932, págs. 43-399.

79. SANTO TOMÁS, *Expositio super Boetium de Trinitate*, 5, 1, c.

80. SANTO TOMÁS, *In primum librum Physicorum Aristotelis*, lectio I, número 2: "Quaedam vero sunt quae non dependent a materia nec secundum esse nec secundum rationem, vel quia nunquam sunt in materia, ut Deus et aliae substantiae separatae; vel quia non universaliter sunt in materia, ut substantia, potentia et actus, et ipsum ens".

81. C. FERNÁNDEZ, *Modernidad de la vieja Cosmología*, en "La Ciencia Tomista", 1933, tomo XLVII, pág. 314.

82. YVES SIMON, *Les préoccupations expérimentales des philosophes et la notion de fait philosophique*, en "Revue de Philosophie", 1932, págs. 267-289.

83. HANS DRIESCH, *La Philosophie de l'Organisme*, traducción francesa de M. Kollmann, París, Marcel Rivière, 1921.

84. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, 2, 6, ad 3.

85. PAUL GENY, *Du Progrès en Métaphysique*, en "Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie", Lovaina, 1924, págs. 416-417.

86. ALBERT FARGES, *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance*, pág. 60.

87. R. BIED-CHARRETON, *Physique moderne; la théorie cinétique*, en "Études", 1931, tomo 206, pág. 589.

88. R. BIED-CHARRETON, *Les foules moléculaires*, en "Études", 1931, tomo 208, pág. 588 y sigts.; *Le Radium, l'Anatomie de l'Atome*, en "Études", 1932, tomo 211, págs. 184-199, 315-332; *De la Turbine à l'Atome*, París, Gauthier-Villars, 1933.

Puede verse asimismo J. GREDT, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, 4ª edición, Friburgo de Brisgovia, Herder, 1926, tomo I, pág. 209: "De theoria electronum"; y en la pág. 219, un juicio sobre el atomismo dinámico y en especial sobre la teoría electrónica, que no considera incompatible con la doctrina hilemórfica.

89. ÉMILE MEYERSON, *De l'explication dans les sciences*, París, Payot, 1927, pág. 51.

90. PIERRE DUHEM, *La théorie physique, son objet, sa structure*, 2ª edición, París, Marcel Rivière, 1914, pág. 471.

91. RENÉ DESCARTES, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, segunda parte.

92. JACQUES MARITAIN, *Le songe de Descartes*, París, R. A. Corrêa, 1932, pág. 253.

93. KANT, *Critique de la raison pure*, traducción de Barni, revisada y corregida por Archambault, París, Flammarion, tomo I, página 17 y sigts.

94. PASCAL, *Préface sur le traité du vide*, reproducido en la

edición de Garnier Frères: "Les moralistes français", París, 1875, pág. 199.

95. SANTO TOMÁS, *De substantiis separatis*, cap. VII. Y en la *Summa theologiae*, I-II, 97, I, c., leemos: "humanae rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis quod qui primo philosophati sunt, quaedam imperfecta tradiderunt, quae postmodum per posteriores sunt magis perfecta".

96. SANTO TOMÁS, *In I Ethicorum*, lectio XI.

97. SANTO TOMÁS, *In I Physicorum*, lectio X, número 5: "Verum enim est bonum intellectus, ad quod naturaliter ordinatur: unde sicut res cognitione carentes moventur ad suos fines absque ratione, ita interdum intellectus hominis quadam naturali inclinatione tendit in veritatem, licet rationem veritatis non percipiat".

98. SANTO TOMÁS, *In Metaphysicam*, lib. II, lectio I, número 276: "Licet id quod unus homo potest immittere vel apponere ad cognitionem veritatis suo studio et ingenio, sit aliquid parvum per comparisonem ad totam considerationem veritatis, tam illud quod aggregatur ex omnibus "coarticulatis", idest exquisitis et collectis, fit aliquid magnum, ut potest apparere in singulis artibus, quae per diversorum studia et ingenia ad mirabile incrementum pervenerunt".

99. R. WELSCHEN, *The continuity and scientific autonomy of thomistic philosophy*, en "Xenia Thomistica", Roma, Typis poliglottis Vaticanis, 1925, tomo I, pág. 130.

100. Una clara y prolija noticia de esta obra en que Asín Palacios persigue la demostración de que en lo musulmán se encuentra la clave "de lo que los dantistas explicaban por sus precursores cristianos y de lo que, por inexplicable, atribuían a la genial fantasía creadora de Dante", puede consultarse en el tomo XI de "Criterio", 1931, págs. 45 y 144, debida a la pluma del R. P. CARABAJAL FERNÁNDEZ y bajo el título: *¿Dante fué original?*

El libro de Asín Palacios ha planteado uno de los debates más memorables de la historia literaria universal. Interesantes referencias a tal controversia trae ANGEL GONZÁLEZ PALENCIA en su artículo *La Divina Comedia y el Islam*, en "Revista de Occidente", julio de 1925, págs. 100-116.

101. He transcripto con un poco de libertad, aunque, por supuesto, sin desfigurar los conceptos. Quien desee leer in extenso las palabras textuales de Goethe, puede remitirse a J. P. ECKERMANN, *Conversaciones con Goethe en los últimos años de su vida*, Madrid, Calpe, 1920, día jueves 12 de mayo de 1825; FRÉDÉRIC SORET, *Conversations avec Goethe*, Éditions Montaigne, día 17 de febrero de 1832; y CHARLES DU BOS, *Aperçus sur Goethe*, en "Vigile", primer cuaderno de 1932, págs. 93-97.

102. Prólogo a la *Historia de la Filosofía* de KARL VORLÄNDER, págs. 7-8.

103. Citado por VICTOR CATHREIN, *Filosofía del Derecho*, traducción de la segunda edición alemana por Alberto Jardón y César Barja, Madrid, Hijos de Reus, 1916, pág. 8.

104. H. BERGSON, Discurso pronunciado el 1º de mayo de 1916

en la Residencia de Estudiantes de Madrid, inserto a guisa de prólogo en el libro de MANUEL G. MORENTE, *La Filosofía de Henri Bergson*, Madrid, 1917.

105. JACQUES MARITAIN, *Les degrés du savoir*, pág. XVI.

106. SAN PABLO, *I Thessal.*, V, 21.

107. SANTO TOMÁS, *In I de Anima*, lectio II, número 30.

108. "Ce qui nous importe à ce point de vue dans la multitude des systèmes philosophiques qui se succèdent depuis trois cents ans, ce ne sont pas seulement les matériaux parfois excellents dont ils regorgent; ce sont aussi leurs erreurs elles-mêmes, puissantes erreurs qui par la hardiesse de leur mouvement, par leurs répercussions logiques et par leur enchaînement, par le spectacle exaltant de la chute heroïque d'un Spinoza ou d'un Nietzsche, nous font discerner avec une étincelante clarté la vertu des principes et des ressorts secrets de la saine philosophie..." (JACQUES MARITAIN, *Théonas*, pág. 188).

109. P. DONCOEUR, *La Religion et les Maîtres de l'Averroïsme*, en "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 1911, página 490.

110. La correspondencia de Ihering a que aludo, se ha publicado al comienzo de la traducción francesa de la obra *El fin en el Derecho*, traducción hecha por O. De Meulenaere sobre la tercera edición alemana, París, 1901.

111. Citado por VICTOR CATHREIN, *Filosofía del Derecho*, página 9, nota.

112. SANTO TOMÁS, *De spiritualibus creaturis*, quaestio unica, X, ad 8.

113. MICHEL RIQUET, *Saint Thomas et les "auctoritates"*, en "Archives de Philosophie", París, Beauchesne, 1925, tomo III, página 277.

114. Ya habíamos citado en el cap. IV este texto de Santo Tomás: nota 33.

115. J. DE TONQUEDEC, *La critique de la connaissance*, págs. III-IV.

116. SANTO TOMÁS, *In Metaphysicam*, lib. II, lectio I, número 287: "Adjuvatur enim unus ab altero ad considerationem veritatis dupliciter. Uno modo directe. Alio modo indirecte... Indirecte vero, inquantum priores errantes circa veritatem, posterioribus exercitii occasionem dederunt, ut diligenti discussione habita, veritas limpidius appareret".

117. CARDENAL CAYETANO, *Comm. In Summ. theol.*, II-II, 141, 4: "Male siquidem cum humano ingenio actum esse, si nihil scire possumus nisi quae Aristoteles dixit".

118. SANTO TOMÁS, *In II Ethicorum*, lectio XI: "Ad quemlibet pertinet superaddere id quod deficit in consideratione praedecessorum".

119. G. K. CHESTERTON, *Hérétiques*, París, Plon, 1930, "Le Roseau D'or", traducción de Jenny S. Bradley, pág. 156.

120. JACQUES MARITAIN, *Théonas*, pág. 148.

121. PIERRE MANDONNET, *Aristotélisme de la Scolastique*, en "Dictionnaire de Théologie Catholique", Tomo I, col. 1870.

"La representación del medio siglo la más popular, es aquella de un tiempo en que los filósofos eran incapaces de servir de su propia razón, porque ellos se apoyaban en cada punto en cuestión en la autoridad de Aristoteles. *Philosophus dixit!* El Maestro ha hablado, la causa es entendida. Psittacismo, verbalismo, superstición de Aristoteles, tal es la filosofía medieval tal como se la representan los doctos historiadores, espíritus independientes y libres, que no la han jamás leída en una línea y serían también incapaces de comprenderla, pero repiten libremente lo que se dice antes de ellos por otros que no la han leída más". (ÉTIENNE GILSON, *Las ideas y las letras*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1932, pág. 251).

122. R. KREMER, *The prejudices against the new scholasticism: their causes and remedies*, en "Present-day thinkers and the new scholasticism, an international symposium" editado y aumentado por JOHN S. ZYBURA, Saint Louis, B. Herder book Co., 1927, pág. 211.

123. SANTO TOMÁS, *Quodlibetum tertium*, 31.

124. SANTO TOMÁS, *Quodlibetum quartum*, 18; *De Veritate*, 11, 1, c.: "Si autem aliquis alicui proponat ea quae in principiis per se notis non includuntur, vel includi non manifestantur, non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem, vel fidem..."

125. *Summa theologiae*, I, 1, 1: "philosophicae disciplinae sunt secundum rationem humanam inventae".

126. *In VIII Physicorum*, lectio III, número 1: "omne enim quod ponitur absque ratione vel auctoritate divina, fictitium esse videtur".

127. *Summa theologiae*, I-II, 98, 1, c.: "doctrina ostenditur esse vera ex hoc quod consonat rationi".

128. El R. P. MANDONNET la clasifica entre los trabajos atribuidos a Santo Tomás, de autenticidad apenas dudosa: *opuscula vix dubia*. Véase su introducción a la edición Lethielleux, París, 1927, cinco tomos, de los "Opúsculos de Santo Tomás de Aquino".

129. SANTO TOMÁS, *In Evangelium B. Joannis expositio*, cap. IX, lectio III: "Nullus enim homo, quantumcumque sapiens, debet a quocumque parvo doctrinam repellere".

130. SANTO TOMÁS, *Expositio super Boetium de Trinitate*, 2, 3, ad 8.

131. SANTO TOMÁS, *De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses*, en "Opuscula Omnia", Lethielleux, 1927, tomo I, pág. 50.

132. Recordemos algunos ejemplos. Ocupándose Santo Tomás de la explicación dada por el Filósofo acerca de la posibilidad y de la contingencia en nuestros actos, dice: "Sed videtur haec ratio (Aristotelis) non esse sufficiens". (*In libros Peri Hermeneias expositio*, lib. I, lectio XIV, número 9, edición leonina). Cuando el Estagirita niega la capacidad de una beatitud esencial y absoluta al común de los hombres, el Doctor Angélico objeta: "Sed ista etiam positio non videtur esse rationabilis" (*In lib. IV Sententiarum*, dist. 49, 1). Al tratar de las inteligencias separadas, prefiere claramente la posición platónica: "Tamen —dice— minus sufficiens videtur (positio Aristotelis) quam Platonis positio" (*De substantiis separatis*, cap. II). Numerosos otros textos semejantes, cita Riquet en la monografía mencionada, nota 113.

133. "Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam ejus intellectus fuit finis humani intellectus, quare bene dicitur, quod fuit creatus et datus nobis divina Providentia, ut sciremus quidquid potest sciri". (Véase P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, primera parte, págs. 153 y 154 con las notas respectivas).

134. "Causa efficiens extra rem est, et ab ea res non habet firmitatem vel infirmitatem, sed potius a ratione dictorum. Unde Seneca: ne quis dicat sed quid dicat intuito". (Cita de MANDONNET, *Aristotélisme de la Scolastique*, en "Dictionnaire de Théologie Catholique", tomo I, col. 1876).

135. SANTO TOMÁS, *Summa theologiae*, 1, 1, 1, ad 2.

136. SANTO TOMÁS, *Expositio super Boetium de Trinitate*, 2, 3, c.

137. JACQUES MARITAIN, *La notion de philosophie chrétienne*, en "Bulletin de la Société française de Philosophie, reunión del 23 de marzo de 1931, pág. 69. La interesantísima exposición de Maritain fué desarrollada por éste en la conferencia que pronunció en la Universidad de Lovaina en diciembre de 1931 y se publicó en la "Revue Neo-Scholastique de Philosophie", págs. 153-186. Posteriormente apareció el opúsculo *De la philosophie chrétienne*, París, Desclée de Brouwer et Cie., 1933.

138. D. J. MERCIER, *Logique*, 7ª edición, París-Lovaina, Félix Alcan, 1922, pág. 35; y *Critériologie Générale ou Théorie Générale de la Certitude*, 7ª edición, París-Lovaina, Alcan, 1918, pág. 140.

139. M. D. CHENU, *Bulletin Thomiste*, enero de 1928, pág. 245.

140. ÉTIENNE GILSON, *L'idée de philosophie chez saint Augustin et chez saint Thomas d'Aquin*, en "Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae", 23-30 de abril de 1930, Turín-Roma, Marietti, 1931, pág. 84.

141. SANTO TOMÁS, *Expositio super Boetium de Trinitate*, 2, 3, c.

142. BRUNO DE SOLAGES, *Le problème de la philosophie chrétienne*, en "La Vie Intellectuelle", 1933, tomo XXV, págs. 215-228.

143. MAURICE BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique*, París, Bloud & Gay, pág. 163.

144. F. VAN STEENBERGHEN, *La deuxième journée d'études de la Société Thomiste et la notion de "philosophie chrétienne"*, en "Revue Neo-Scholastique de Philosophie", 1933, pág. 545.

Que los pensadores cristianos se esfuercen en constituir una filosofía estrictamente racional, es deseable por varios motivos, añade Van Steenberghe. "Primeramente porque toda verdad, aun parcial, es un bien para el hombre. En seguida porque, en el terreno de la investigación filosófica, un contacto intelectual es posible entre creyentes e incrédulos; ahora bien, este contacto es evidentemente benéfico, puesto que preserva a los creyentes del aislamiento intelectual y puesto que abre a los espíritus inquietos de verdad religiosa, la vía normal que debe conducirles a la fe. En fin, la obra delicada del teólogo no es posible sino en la medida en que se ha constituido, previa e independientemente de toda preocupación teológica, una

filosofía propiamente dicha, capaz de proporcionar el instrumento racional de la especulación teológica".

145. J. J. BERTHIER, *Sanctus Thomas Aquinas "Doctor Communis" Ecclesiae*, Roma, Tip. Editrice Nazionale, 1914.

146. "Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant". (Canon 1366, párrafo 2).

147. ÉTIENNE GILSON, *Le Thomisme*, nueva edición, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1922, pág. 35.

148. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, 14, 10, c.

149. SANTO TOMÁS, *Summa theologiae*, I, 1, 1, c.; II-II, 11, 4; *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 4; etc. Recomendamos a este propósito la excelente monografía del P. SYNAVE sobre *La révélation des vérités divines naturelles d'après S. Thomas*, en "Mélanges Mandonnet", París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1930, tomo I, págs. 327-370.

150. JACQUES MARITAIN, *Le Docteur Angélique*, París, Desclée De Brouwer et Cie, pág. 135.

151. "Bulletin de la Société Française de Philosophie", 1931, pág. 66.

152. F. VAN STEENBERGHEN, *op. cit.*, pág. 547.

153. BRUNO DE SOLAGES, discurso citado en la nota 142.

154. JACQUES MARITAIN, *Antimoderne*, pág. 16.

155. *Un Nouveau Moyen Âge*, pág. 139.

156. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Espíritu de la letra*, Madrid, "Revista de Occidente", 1927, pág. 126.

157. M. S. GILLET, *La Morale et les morales*, París, Desclée et Cie, 1925, pág. 21.

158. Citado por MARTÍN GRABMANN, *La Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*, traducción del alemán por E. Vansteenberghen, París, Nouvelle Librairie Nationale, 1925, pág. 163.

159. JACQUES MARITAIN, *Réflexions sur l'Intelligence*, pág. 82.

160. JACQUES MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*, pág. XXIII.

161. D. PARODI, *La philosophie contemporaine en France*, 3ª edición, París, Félix Alcan, 1925, págs. 326-327.

162. LEÓN XIII, *Aeterni Patris*: "Nos igitur, dum educimus libenti gratoque animo exipiendum esse quidquid sapienter dictum, quidquid utiliter fuerit a quopiam inventum atque excogitatum..."

163. M. D. CHENU, *Bulletin Thomiste*, 1929, pág. 622.

164. GUILLERMO DE TOCCO, *Vita S. Thomae Aquinatis*, edición de la "Revue Thomiste", a cargo del R. P. Prümer, Saint-Maximin, cap. XXIV: "Unde de sua humilitate fertur, quod praedictus Doctor in sua puritate dixit: Regrator Deo, quia nunquam de mea scientia, cathedra magistrali, et de nullo actu scholastico habui motum inanis gloriae, qui meum a sede humilitatis extolleret animum. Et si primum motum praevenientem rationem habui, ejusdem rationis iudicio supervenienti depressi..."

165. Pfo XI, *Studiosorum Ducem*: "Ita dum philosophi suae propriae claritudini fere serviunt, hic in tradenda doctrina omnino sese

obscurare studet, ideo nimirum ut sola de se lux caelestis effulgeat".

166. *Libro del Eclesiástico*, III, 26.

167. "Obstaculum veritatis tumor mentis est: quia, dum inflat, obnubilat". Citado en la *Summa Theologica*, II-II, 162, 3.

168. *Confesiones*, lib. IV, cap. I: "Hic superbi, ibi superstitiosi, ubique vani. Hac popularis gloriae sectantes inanitatem, usque ad theatricos plausus, et contentiosa carmina, et agonem coronarum fenearum, et spectaculorum nugas, et intemperantiam libidinum..."

169. L. OLLÉ-LAPRUNE, *La Philosophie et le temps présent*, 6ª edición, París, Belin Frères, 1919, págs. 47-48.

170. SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, II-II, 162, 3, c.

171. JAIME BALMES, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, décima edición, Barcelona, 1921, tomo IV, pág. 179.

172. A. D. SERTILLANGES, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, pág. 6.

173. PÈGUES et MAQUART, *Saint Thomas d'Aquin, les témoins du procès de canonisation*, Tolosa-París, Privat-Téqui, 1925, pág. 284.

174. L. H. PETITOT, *Saint Thomas d'Aquin, la vocation, l'oeuvre, la vie spirituelle*, 6ª edición, "La Revue des Jeunes", 1923, pág. 93.

175. JACQUES MARITAIN, *Le songe de Descartes*, pág. 66.

176. GIOVANNI PAPINI, *El crepúsculo de los filósofos*, traducción de José Sánchez Rojas, Madrid, Editorial América, pág. 24.

177. SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, lib. I: "Nam scio quibus viribus opus sit, ut persuadeatur superbis quanta sit virtus humilitatis, qua fit ut omnia terrena cacumina, temporali mobilitate nutantia non humano usurpata fastu, sed divina gratia donata celsitudo transcendat".

INDICE ONOMASTICO

A

Adelardo de Bath, 309.
 Afragano, 298.
 Agathon (Henri Massis-Alfred de Tarde), 370.
 Agustín, San, 6, 41, 62, 63, 84, 101, 106, 128, 183, 199, 296, 297, 341, 345, 348, 350, 360, 367, 387, 389.
 Alain de Lille, 309.
 Alberini, Coriolano, 196, 362, 380.
 Alberto Magno, San, 87, 152, 155, 156, 231, 234, 236, 237, 238, 309, 318, 346, 364, 372, 373, 382.
 Albuérne, Nicolás, 382.
 Alcibiádes, 12.
 Alejandro IV, 318.
 Alejandro de Afrodísia, 132, 298.
 Alejandro el Grande, 142.
 Algazel, 298.
 Amonio, 298.
 Amru-Ben-El-Ass, 226.
 Anacarsis, 360.
 Anaxágoras, 31.
 Andrenio (Eduardo Gómez de Baquero), 19, 353, 367, 370.
 Andrónico de Rodas, 142.
 Anselmo, San, 315.
 Apuleyo Platónico o de Madaura, 298.
 Arcesilao, 360.
 Archambault, P., 383.
 Ariosto, 35.
 Aristocles (Platón), 56.
 Aristóteles, 10, 12, 25, 35, 36, 54, 59, 60, 65, 66, 72, 82, 84, 87, 88, 119, 120, 130,

131, 132, 133, 134, 136, 142, 143, 145, 150, 151, 152, 153, 161, 162, 167, 168, 173, 182, 184, 186, 199, 202, 204, 205, 209, 212, 213, 221, 232, 233, 238, 239, 241, 242, 260, 263, 266, 267, 268, 280, 281, 285, 288, 293, 297, 298, 301, 304, 307, 308, 309, 312, 327, 345, 349, 351, 354, 359, 360, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 369, 371, 372, 373, 374, 376, 379, 380, 382, 383, 385, 386, 387.
 Asín Palacios, Miguel, 289, 384.
 Aspasio, 298.
 Aulo Gelio, 142, 150, 370.
 Avempace, 298.
 Avengebrol, 298.
 Averroes (Ibn Rochd), 135, 164, 294, 296, 298, 307, 308.
 Avicena, 298.
 Azcárate, Patricio de, 359, 365, 372.

B

Bacon, Rogelio, 68, 287.
 Bacon, Francis, 69, 234, 259, 284.
 Bain, Alexander, 90.
 Balmes, Jaime, 340, 346, 389.
 Bannwart, Rudolph G., 379.
 Bannwart, C., 378.
 Barja, César, 384.
 Barni, J., 383.
 Barthélemy Saint-Hilaire, J., 132, 163, 365.
 Bartolomé de Capua, 174, 347.
 Baudeau, 176.
 Baudelaire, Charles, 14, 352.
 Bazin, René, 353.

Benedicto XV, 177, 320.
 Berdiaeff, Nicolás, 227, 331, 382.
 Bergson, Henri, 13, 72, 73, 120, 124, 125, 126, 128, 139, 144, 168, 194, 195, 199, 203, 204, 206, 207, 291, 292, 336, 337, 369, 374, 377, 378, 379, 384, 385.
 Bernard, Claudio, 13, 54, 171.
 Bernardo, San, 62.
 Bernardo de Chartres, 288.
 Berthier, J. J., 318, 388.
 Bied-Charreton, R., 383.
 Billot, Louis, 208, 379.
 Binet, 280.
 Blanche, F. A., 109, 367, 382.
 Blondel, 242.
 Blondel, Maurice, 139, 144, 335, 387.
 Bloy, León, 182.
 Boecio, 48, 55, 76, 245, 298, 305, 356, 359, 382, 383, 386, 387.
 Boileau, 242.
 Bonald, 311.
 Bordeu, 176.
 Borges, Jorge Luis, 364.
 Borne, E., 372.
 Bossuet, 221, 381.
 Botte, B., 369.
 Boulanger, B., 356.
 Bourget, Paul, 37, 353.
 Bourquin, Constant, 137, 138, 140, 146, 370.
 Boutroux, Émile, 12, 167, 365, 373.
 Boylesve, René, 86, 364.
 Bradley, Jenny S., 354, 385.
 Bremond, André, 210, 368, 380.
 Bremond, Henri, 122, 162, 368.
 Bremond, Jean, 368.
 Brillouin, 277.
 Brochard, Víctor, 167.
 Brochet, Henri, 22.
 Broglie, duque de, 267.
 Brown, 266.
 Brunetière, Ferdinand, 13, 25, 39, 85, 352, 355.
 Buenaventura, San, 180, 375.

Buffon, 221.
 Bullough, Edward, 351.
 Busnelli, G., 351.
 Buytendijk, 280.
 Byron, lord, 20.

C

Calderón de la Barca, 352.
 Calipo, 298.
 Canalejas, F. de Paula, 352.
 Cano, Melchor, 245.
 Carabajal Fernández, 384.
 Carlyle, Tomás, 7.
 Carmides, 56.
 Carton de Wiart, E., 371, 372.
 Casiano, 360.
 Castro, Américo, 352.
 Cathala, M. R., 372.
 Cathrein, Víctor, 384, 385.
 Catón el Censor, 10, 31, 360.
 Cayetano, Cardenal, 75, 110, 175, 301, 363, 368, 385.
 Cervantes, 14, 352.
 César, 152.
 Cicerón, 64, 151, 152, 298, 357.
 Claudel, Paul, 106, 367.
 Clemente VIII, 365.
 Collin, Remy, 281.
 Comandon, 267.
 Comte, Augusto, 215, 276, 336, 337.
 Condillac, 176.
 Condorcet, 214, 381.
 Copérnico, 239, 240, 241, 288, 349.
 Corbeil, Miguel de, 143.
 Cordovani, M., 351.
 Corneille, 21.
 Corpechot, Lucien, 140.
 Coulon, Marcel, 140.
 Courier, Paul-Louis, 116.
 Couturat, Louis, 207.
 Crates, 76.
 Cratilo, 206.
 Crisóstomo, San Juan, 300.
 Critias, 56.
 Croce, Benedetto, 18, 35, 196, 210, 353, 355, 378, 380.

Croiset, A. y M., 151, 372.
 Curel, F. de, 21.
 Curie, Mme., 277.
 Curtius, Ernst Robert, 364.
 Cuvier, Georges, 117, 338.

Ch

Charcot, J. M., 275.
 Charles, P., 382.
 Chatelain, E., 370.
 Chatelet, Mme. du, 176.
 Chaumeix, André, 356.
 Chenu, M. D., 312, 387, 388.
 Chesterton, Gilbert Keith, 13,
 27, 209, 229, 302, 354, 385.

D

D'Alembert, 176.
 D'Angel, A., 377.
 Dante, 14, 26, 35, 40, 87, 121,
 217, 223, 288, 351, 355,
 384.
 D'Athayde, Tristán, 381.
 Daudet, León, 216.
 D'Avenel, G., 146.
 David, 79.
 Denifle, Joseph, 370.
 Denis, Maurice, 357.
 Denzinger, H., 378.
 Descartes, 52, 69, 139, 181, 230,
 235, 282, 283, 284, 337, 348,
 361, 376, 383, 389.
 D'Espinay, Mme., 176.
 D'Espiney, 377.
 Despretz, 250.
 Dewey, John, 69, 230.
 D'Harcourt, Robert, 363.
 Diderot, 176.
 Diès, Auguste, 55, 357.
 Diógenes Laercio, 61.
 Dionisio de Halicarnaso, 151.
 Dionisio el Areopagita, 346,
 367.
 Disraeli, Benjamín, 20.
 Divoire, Fernand, 370.
 Domingo de Guzmán, Santo,
 142.
 Doncoeur, P., 373, 385.

D'Ors, Eugenio, 162.
 Dostoïevsky, 14, 352.
 Doumic, René, 352.
 Driesch, Hans, 256, 257, 278,
 281, 383.
 Du Bos, Charles, 384.
 Duhem, Pierre, 280, 289, 383.
 Dulong, P. L., 250.
 Durand, A., 368.
 Dwelshauvers, 280.

E

Eckermann, Juan Pedro, 31,
 290, 353, 384.
 Egger, V., 351.
 Ehrle, Cardenal, 317.
 Emerson, 286.
 Empédocles, 31.
 Epicuro, 9, 22, 31.
 Epstein, Jean, 85.
 Erasmo, 53.
 Eudoxio, 298.
 Eurípides, 36.
 Eyck, Huberto y Juan van, 371.
 Eymieu, Antonin, 222, 381.

F

Fabre, Jean Henri, 221.
 Faguet, Emile, 37.
 Farges, Albert, 379, 383.
 Fernández, C., 249, 375, 382,
 383.
 Fernández, Ramón, 19.
 Ferrand, Mlle., 176.
 Fichte, 214, 226.
 Filipino, 142.
 Filopón, 132, 298.
 Fischer, Kuno, 285.
 Flaubert, Gustave, 18, 32.
 Flers, Robert de, 370.
 Fontenelle, 176.
 Fouillée, Alfred, 173.
 France, Anatole, 186, 353, 371,
 377.
 Franceschi, Alfredo, 352, 353.
 Francisco de Asís, San, 40.
 Francisco de Sales, San, 360.
 Franck, A. D., 370.

G

Galeno, 298.
 Galileo, 234, 239, 240, 288.
 Gálvez, Manuel, 355.
 García, Juan Agustín, 197, 378, 382.
 García Morente, Manuel, 125, 369, 382, 385.
 Gardeil, A., 164, 372.
 Garrigou-Lagrange, R., 353, 356, 366, 370, 374, 379, 381.
 Cassendi o Gasendo, 235, 241, 284.
 Gay-Lussac, 250.
 Gemelli, Agostino, 182, 329, 376.
 Gentile, Giovanni, 351.
 Gény, Paul, 167, 264, 373, 383.
 Geoffroy Saint-Hilaire, E., 117.
 Ghéon, Henri, 22, 37, 353, 354.
 Gide, André, 355.
 Gilson, Étienne, 52, 321, 356, 362, 382, 386, 387, 388.
 Gilles de Roma, 308.
 Gillet, M. Stanislas, 40, 173, 355, 375, 388.
 Giotto, 378.
 Giraud, Víctor, 14, 352.
 Giron, Robert, 370.
 Giusti, Roberto F., 364, 377.
 Goethe, 13, 18, 40, 54, 117, 290, 291, 352, 353, 355, 361, 384.
 Goldsmith, Oliver, 290.
 Gómez de Baquero Eduardo (Andrenio), 19, 353, 367, 370.
 Gomperz, Teodoro, 151.
 González Palencia, Angel, 384.
 Goudin de Limoges, 241.
 Gourmont, Jean de, 141.
 Grabmann Martín, 52, 363, 388.
 Gredt, J., 370, 383.
 Gregorio el Grande, 340.
 Gregorio XVI, 311.
 Groussac, Paul, 364, 373.
 Guardini, Romano, 363.

Guenon, René, 371.
 Guillaume, P., 90, 365.
 Gutiérrez, J. M., 382.
 Guyau, Marie-Jean, 173.
 Guy-Grand, G., 374, 376.

H

Haeckel, 281.
 Hägerström, 10.
 Hallström, 250.
 Harlaire, André, 354.
 Harlez, Charles de, 275.
 Hegel, 13, 181, 215, 262, 353.
 Heidegger, Martín, 231.
 Heimsoeth, Heinz, 378.
 Henry, Louis, 275.
 Henry, Víctor, 267.
 Heráclides Póntico, 357.
 Heráclito, 31, 203, 204, 205, 354.
 Herbart, 173.
 Heredia, José María de, 353.
 Hering, 260.
 Herminio, 298.
 Herodes, 117.
 Herodoto, 357.
 Herrero Ducloux, Enrique, 354.
 Hiparco, 298.
 Hipaso, 142.
 Hipias, 56.
 Hohoff, W., 295.
 Honain Ben Ishac, 230.
 Horacio, 27, 79, 354, 360, 363.
 Huby, Joseph, 356.
 Hugo de San Víctor, 377.
 Hugo, Víctor, 14, 215, 218, 224.
 Husserl, 231.
 Huyghens, Cristián, 241.

I

Ibn-Rochd (Averroes), 164, 294, 307.
 Ibsen, Henrik, 21.
 Ihering, Rud von, 295.
 Inocencio VI, 365.
 Isaías, 328, 381.
 Israeli, Isaac, 382.
 Izard, Georges, 377.

J

- Jacob, Max, 30.
 Jacobo I, 234.
 Jámblico, 298.
 James, William, 143, 169, 199,
 212, 230, 377, 379, 380.
 Jardón, Alberto, 384.
 Jeans, 277.
 Jerónimo, San, 76.
 Joaquín, 307.
 Job, 79, 363.
 Joergensen, J., 211.
 Jolivet, Régis, 73, 356, 363,
 379.
 Joule, 250.
 Juan Crisóstomo, San, 300.
 Juan de la Cruz, San, 356.
 Juan de Santo Tomás, 175.
 Juan el Evangelista, San, 63,
 144, 360, 386.
 Juan XXII, 322.

K

- Kamerlingh Onnes, 277.
 Kant, 23, 85, 214, 230, 243,
 244, 285, 286, 288, 337, 348,
 349, 367, 379, 382, 383.
 Kepler, 241.
 Kirchhoff, 276.
 Koffka, 280.
 Köhler, 280.
 Kollmann, M., 383.
 Korn, Alejandro, 352, 362.
 Kremer, R., 304, 386.

L

- Labbe, 334.
 La Bruyère, Jean de, 179.
 Laclos, Pierre Choderlos de, 37.
 Lalande, André, 356, 359.
 Lamartine, 14, 18, 53, 352.
 Lamennais, 311.
 Landolfo de Aquino, 348.
 Landsberg, P. L., 118.
 Langevin, P., 277.
 Lanson, Gustave, 37.

- Lantsheere, León de, 377.
 Laplace, 250.
 Larreta, Enrique, 363, 364.
 La Rochefoucauld, 341, 343.
 Lask, 231.
 Lasserre, Pierre, 225, 232, 233,
 244, 256, 381.
 Lavoisier, 256.
 Le Brun, E., 379, 380.
 Leconte de Lisle, 353.
 Lefèvre, Frédéric, 14, 356, 379.
 Leibniz, 122, 181, 337, 376.
 León XIII, 29, 177, 272, 310,
 330, 339, 355, 365, 382, 388.
 León, 61.
 Leopardi, Giacomo, 35.
 Lepidi, 164.
 Le Rohellec, J., 366.
 Le Roy, E., 125, 128, 194, 195,
 202, 369, 378, 379.
 L'Espinasse, Mlle. de, 176.
 Lessing, 363.
 Lévy-Bruhl, L., 192.
 Lombardo, Pedro, 375.
 Lorentz, 277.
 Lorenzelli, Cardenal, 166.
 Loti, Pierre, 14, 353.
 Lotze, 188.
 Loubers, Lucien, 23, 354, 378.
 Lucilio, 76, 369.
 Lucrecio, 9, 31.
 Luis, San, 331.

M

- Mach, E., 276.
 Madariaga, Salvador de, 28, 37.
 Maimónides, Moisés, 103.
 Maldonado, Juan, 117, 368.
 Malebranche, 139.
 Mallarmé, 357.
 Mandonnet, Pierre, 152, 175,
 180, 370, 373, 375, 385, 386,
 387, 388.
 Manrique, Jorge, 13.
 Mansion, Paul, 275.
 Maquart, F. X., 375, 389.
 Maquiavelo, Nicolás, 35.
 Marañón, Gregorio, 358, 359.
 Marcel, Gabriel, 378.

Marcos, San, 142.
 Maréchal, J., 379.
 María, hermana de Lázaro, 358.
 Maritain, Jacques, 37, 66, 68, 123, 128, 140, 144, 167, 177, 188, 240, 248, 258, 271, 273, 278, 280, 327, 328, 329, 335, 336, 337, 346, 351, 353, 355, 356, 359, 361, 363, 369, 370, 371, 374, 375, 377, 379, 380, 381, 382, 383, 385, 387, 388, 389.
 Maritain, Raïssa, 376.
 Marta, hermana de Lázaro, 358.
 Marx, Karl, 215.
 Massis, Henri, 18, 27, 354, 355, 370, 379.
 Mateo, San, 300, 362.
 Mauriac, François, 42, 356.
 Maurois, André, 20.
 Maziel, Juan B., 382.
 Mazzella, O., 365.
 Medina, Bartolomé de, 365.
 Memmio, 9.
 Mendelejeff, D. I., 239, 268.
 Mercier, D. J., 164, 274, 280, 365, 367, 371, 373, 387.
 Messer, Augusto, 234, 379.
 Meulenaere, O. de, 385.
 Meyerson, Émile, 11, 277, 278, 351, 383.
 Mijailovich, Feodor (Dostoïevsky), 14, 352.
 Milón, 56.
 Mill, John Stuart, 197.
 Millikan, R. A., 270.
 Moisés, 327.
 Molière, 12, 13, 21.
 Montagne, Ambroise, 376.
 Montaigne, Michel de, 40.
 Montesquieu, 176.
 Mounier, Emmanuel, 377.
 Müller, Max, 85.
 Munnynck, M. de, 124, 129, 356, 369.
 Murillo, 40.
 Musset, Alfred de, 179.
 Myers, 280.

N

Neleo, 150.
 Nernst, 277.
 Newman, J. H., 168, 335, 374.
 Newton, 235, 241, 243.
 Nicandro, 31.
 Nicole, Pierre, 53.
 Nietzsche, Federico, 84, 171, 385.
 Nizolius, 304.
 Nobel, Alfredo, 139.

O

Olariaga, Luis, 363.
 Ollé-Laprune, L., 342, 343, 389.
 Omar, Califa, 226.
 Omez, R., 365.
 Ortega y Gasset, José, 10, 57, 67, 73, 76, 80, 85, 86, 87, 88, 89, 92, 93, 94, 104, 116, 118, 125, 126, 129, 130, 133, 208, 210, 224, 228, 231, 291, 333, 353, 357, 358, 359, 361, 362, 364, 368, 369, 370, 379, 380, 381, 382, 388.
 Ozanam, Frédéric, 351.

P

Pablo, San, 80, 113, 121, 294, 310, 319, 328, 364, 366, 367, 385.
 Palante, Georges, 146.
 Papini, Giovanni, 349, 389.
 Paris, M., 380.
 Parménides, 201, 354.
 Parodi, D., 14, 337, 388.
 Parvillez, Alphonse de, 353.
 Pascal, 9, 105, 286, 335, 383.
 Pasteur, 262.
 Paulhan, Fr., 139.
 Pearson, 7.
 Peckham, John, 347.
 Pègues, Thomas, 375, 389.
 Péguy, Charles, 187, 188, 230, 377.
 Péguy, Marcel, 377.
 Peillaube, E., 370.

Penido, M. T. L., 104, 108, 115,
120, 366.
Pérez Bances, J., 353.
Pericles, 357.
Perrin, 266, 277.
Petit, 250.
Petitot, H., 347, 367, 378, 389.
Pierre, 250.
Pío X, 319, 376, 378.
Pío XI, 168, 177, 318, 320, 340,
388.
Pitágoras, 56, 61, 357.
Planck, 277.
Platón, 24, 55, 56, 57, 67, 73,
80, 87, 88, 116, 118, 130,
132, 182, 190, 230, 235, 297,
308, 348, 354, 357, 363, 364,
365, 368, 369, 386.
Plinio el Viejo, 221.
Plotino, 182.
Plutarco, 142, 370.
Poincaré, Henri, 277.
Porfirio, 288, 298.
Poucel, Víctor, 42, 353, 356.
Pouchet, 238.
Proclo, 298.
Pródicos, 56.
Protágoras, 197, 210, 212, 380.
Proust, Marcel, 40, 86.
Prümmer, D., 376, 388.

Q

Quintiliano, 151.

R

Rabeau, Gaston, 378.
Rabelais, 13.
Racine, 21, 289.
Rafael, 378.
Rahola, Carlos, 369, 378.
Raquel, esposa de Jacob, 50.
Ranz Romanillos, Antonio 370.
Redi, 262.
Pegnault, H. V., 250.
Renan, Ernest, 11, 13, 17, 126,
140, 216, 233, 354.
Renard, Georges, 140.
Renouvier, Charles, 14.

Richard, T., 53, 159, 356, 371,
372.
Richeome, Louis 117.
Richet, Charles, 280.
Rimaud, Jean, 82, 364.
Ríos, Fernando de los, 364.
Rojas, Ricardo, 355.
Riquet, Michel, 385, 386.
Rivière, Jacques, 106, 367, 377.
Robespierre, 37.
Robin, León, 370.
Roemer, Olao, 241.
Rohde, Jorge Max, 353.
Roland-Gosselin, M. D., 317.
Romero, Francisco, 352, 353.
Romier, Lucien 29.
Rouart, Louis, 357.
Rousseau, Jean Jacques, 25, 37,
176, 182, 382.
Rousselot, Pierre, 50, 355, 356.
Rubens, 371.
Rumford, 250.
Rutherford, Ernest, 270, 277.

S

Saint-Jean, Robert de, 370.
Saint-Simon, 344.
Salaverría, José María, 355.
Sarmiento, Domingo Faustino,
29.
Sartiaux, F., 376.
Scartazzini, 26.
Scot, Duns, 318.
Schelling, 214.
Schiller, Federico, 31.
Schiller, F. C. S., 230.
Schopenhauer, Arturo, 10, 197.
Schwalm, 165.
Schwann, 262.
Seillière, E., 352.
Sentroul, C., 367, 382.
Séneca, 64, 76, 124, 360, 369.
Serenio, 64, 360.
Sertillanges, A. D., 14, 54, 66,
68, 78, 83, 149, 174, 184,
306, 329, 356, 361, 363, 364,
370, 372, 375, 377, 378, 389.
Shakespeare, 12, 16, 21, 119,
289, 290.

- Shaw, Georges Bernard, 21.
 Shelley, 20.
 Siedentopff, 266.
 Siger de Brabant, 175, 370, 375, 387.
 Silvestre de Ferrara, 80, 330, 363, 364.
 Simon, Yves, 254, 274, 383.
 Simplicio, 298.
 Sinéty, R. de, 371.
 Sirach, 340.
 Siriano, 298.
 Sisto V, 320.
 Sócrates, 56, 130, 297, 307, 348, 349, 360.
 Sófocles, 36.
 Solages, Bruno de, 314, 387, 388.
 Solón, 360.
 Soret, Frédéric, 290, 384.
 Souday, Paul, 21.
 Soulairol, Jean, 54, 357.
 Spencer, Herbert, 215.
 Spengler, Oswald, 227, 382.
 Spinoza, 337, 385.
 Stendhal, 37.
 Sterne, 290.
 Sullerot, Louis, 211, 212, 380.
 Susana, 306.
 Synave, P., 388.
 Tagore, Rabindranath, 17, 353, 362.
 Taine, H., 7, 11, 19, 25, 39, 55, 118, 176, 353, 354, 355, 363, 368, 375.
 Tales, 362, 363.
 Tarde, Alfred de, 370.
 Tasso, 35.
 Temistio, 298.
 Tempier, Étienne, 347.
 Teodora de Theate, 348.
 Teofrastró, 298.
 Termoz, P., 354.
 Terrasson, 213.
 Thibaudet, Albert, 14, 369.
 Thomsom, J. J., 270.
 Thorndike, 238.
 Tito, 367.
 Tito Livio, 7.
 Tobías, 121.
 Tocco, Guillermo de, 339, 346, 375, 376, 388.
 Tolomeo o Ptolomeo, 260.
 Tolomeo de Lucas, 63.
 Tolstoï, León, 25, 32, 173.
 Tomás de Aquino, Santo, 5, 6, 10, 25, 26, 34, 35, 36, 43, 48, 50, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 63, 65, 66, 68, 72, 75, 76, 77, 83, 84, 87, 88, 90, 94, 95, 99, 103, 108, 112, 113, 118, 119, 121, 122, 131, 132, 133, 134, 143, 152, 154, 155, 156, 161, 164, 165, 166, 167, 168, 171, 173, 174, 176, 177, 180, 182, 184, 190, 199, 209, 213, 231, 232, 234, 235, 236, 239, 241, 244, 245, 259, 260, 261, 263, 267, 280, 287, 288, 293, 294, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 312, 313, 315, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 329, 330, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 339, 340, 341, 342, 344, 346, 347, 348, 351, 353, 354, 355, 356, 357, 359, 360, 361, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389.
 Tonquédec, Joseph de, 13, 374, 382, 385.
 Torricelli, 241.
 Tourgueneff, Iván, 32.
 Trebacio, 151, 152.
 Trendelenburg, 229, 291.
 Turgot, 214.
 Tyndall, 262.
- U
- Ulrico de Estrasburgo, 43.
 Unamuno, Miguel de, 8, 13, 28, 351, 354.
- V
- Valéry, Paul, 14, 53, 54, 74, 146, 180, 185, 289, 292.

352, 356, 357, 371, 377.
 Van Beneden, 262, 275.
 Van Gehuchten, 275.
 Vansteenbergh, E., 388.
 Van Steenberghen, F., 315, 387,
 388.
 Varrón, 31.
 Vialleton, Louis, 281.
 Viaud, Julien (Pierre Loti), 14,
 353.
 Vinci, Leonardo de, 289.
 Viqueira, J. V., 357.
 Virgilio, 31, 221, 256, 289, 298.
 Vogüé, E. M. de, 353.
 Voltaire, 176.
 Vorländer, Karl, 234, 357, 384.

W

Wassianski, 243.

Wébert, J., 149, 356, 368, 371.
 Welschen, R., 384.
 Wilson, C. T. R., 270.
 Will Durant, 125.
 Wolff, 248.
 Woroniecki, H., 170, 172, 375.
 Wulf, Maurice de, 244, 355,
 378, 382.

X

Xirau, Joaquín, 379.

Z

Zenón, 265.
 Zybura, John S., 373, 374, 386.
 Zzigmondi, 266.

INDICE GENERAL

	<u>Pág. N.º</u>
AL LECTOR	5
CAPÍTULO I.—LAS BELLAS LETRAS Y LA FILOSOFIA . . .	7
La indestructible dimensión filosofante . .	9
El contenido filosófico subyacente y los géneros literarios	15
Objeto de la exploración filosófica en la obra artística	22
Independencia del artista en sus dominios	27
La crítica filosófica y moral de la obra literaria	34
Apéndice al cap. I. — Filosofía y belleza .	45
CAPÍTULO II.—FILOSOFIA Y DEPORTE	55
La independencia en el orden de los fines	58
El soberano desinterés	66
Actividades eminentemente delectables . . .	76
CAPÍTULO III.—FILOSOFIA Y METAFORA	85
La metáfora y el lenguaje	88
Analogía de proporcionalidad	93
Proporcionalidad propia y proporcionalidad metafórica	98
La metáfora pretendido instrumento del pensamiento científico	108
La metáfora como medio de expresión e instrumento de enseñanza	116
El intuicionismo y las metáforas	124
La metáfora del sello y la tabla cerina . .	129
CAPÍTULO IV.—SOBRE LA DIFUSION DE LA FILOSOFIA . . .	137
La solución tradicional de la dialéctica . .	150
Aurea Sancti Thomae Sepientia	165

	<u>Pág. N.º</u>
CAPÍTULO V.—ORIGINALIDAD, TRADICION Y PROGRESO EN FILOSOFIA	179
La exageración neolátrica	179
Filosofía y Arte	187
Devenir, relativismo y novedad	193
La ficción del progreso necesario	213
El progreso filosófico y el triunfo de la ciencia experimental	231
La colaboración de las generaciones	282
Tradición, autoridad y fe	303
Homo omnium horarum	329
Veritatis unice amator	339
NOTAS	351
INDICE ONOMÁSTICO	391

TERMINÓSE LA
IMPRESIÓN DE ESTA
OBRA A LOS DIEZ Y SIE-
TE DÍAS DEL MES DE
FEBRERO DE MIL NO-
VECIENTOS TREINTA
Y CINCO, EN LA
IMPRESA LÓPEZ
CALLE PERÚ 666,
BUENOS AIRES.

